Mythologische Forschungen aus dem Nachlasse, von Wilhelm ...

Karl Müllenhoff,
Wilhelm Scherer

QUELLEN UND FORSCHUNGEN

ZUR

SPRACH- UND CULTURGESCHICHTE

DER GERMANISCHEN VÖLKER.

HERAUSGEGEBEN VON

B. TEN BRINK, E. MARTIN, W. SCHERER.

51. HEFT.

MYTHOLOGISCHE FORSCHUNGEN

AUS DEM NACHLASSE

VON

WILHELM MANNHARDT.

HERAUSGEGEBEN VON HERMANN PATZIG

MIT VORREDEN

VON

KARL MÜLLENHOFF UND WILHELM SCHERER.

STRASSBURG.

KARL J. TRÜBNER.

LONDON.

TRÜBNER & COMP.

1884.

QUELLEN UND FORSCHUNGEN
zur
SPRACH- UND CULTURGESCHICHTE
DER GERMANISCHEN VÖLKER.

herausgegeben
von
BERNH. TEN BRINK, ERNST MARTIN, WILHELM SCHERER.

In dieser Sammlung sollen zunächst die an der Strassburger Hochschule unternommenen Arbeiten, welche sich auf die Erforschung des weiten Sprach-, Litteratur- und Culturgebietes der germanischen Völker beziehen, zusammengefasst werden.

Die Hefte 5, 12, 20 u. 32 sind mit Ausnahme der für complete Serien reservirten Exemplare vergriffen und daher nicht mehr einzeln verkäuflich.

Vollständige Exemplare der Hefte 1—49 (Ladenpreis M. 162.70) sind bis auf Weiteres zum herabgesetzten Preise von M. 80.— zu beziehen.

I. Geistliche Poeten der deutschen Kaiserzeit Studien von Wilh. Scherer. I. Zu Genesis und Exodus. M. 2. —

II. Ungedruckte Briefe von und an Johann Georg Jacobi, mit einem Abrisse seines Lebens und seiner Dichtung herausgegeben von Ernst Martin. M. 2. 40.

III. Ueber die Sanctgallischen Sprachdenkmäler bis zum Tode Karls des Grossen. Von R. Henning. M. 4. —

IV. Reinmar von Hagenau und Heinrich von Rugge. Eine litterarhistorische Untersuchung von Erich Schmidt. M. 3. 60.

V. Die Vorreden Friedrichs des Grossen zur Histoire de mon temps. Von Wilhelm Wiegand. (M. 2. —)

VI. Strassburgs Blüte und die volkswirthschaftliche Revolution im XIII. Jahrhundert von Gustav Schmoller. M. 1. —

VII. Geistliche Poeten der deutschen Kaiserzeit. Studien von Wilhelm Scherer. II. Heft. Drei Sammlungen geistlicher Gedichte. M. 2. 40.

VIII. Ecbasis captivi, das älteste Thierepos des Mittelalters. Herausgegeben von Ernst Voigt. M. 4. —

IX. Ueber Ulrich von Lichtenstein. Historische und litterarische Untersuchungen von Karl Knorr. M. 2. 40.

X. Ueber den Stil der altgermanischen Poesie von Richard Heinzel. M. 1. 60.

XI. Strassburg zur Zeit der Zunftkämpfe und die Reform seiner Verfassung und Verwaltung im XV. Jahrhundert von Gustav Schmoller. Mit einem Anhang: enthaltend die Reformation der Stadtordnung von 1405 und die Ordnung der Fünfzehner von 1433. M. 3. —

XII. Geschichte der deutschen Dichtung im XI. und XII. Jahrhundert. Von Wilhelm Scherer. (M. 3. 50.) nicht mehr einzeln verkäuflich.

XIII. Die Nominalsuffixe a und â in den germanischen Sprachen. Von Heinrich Zimmer. M. 7. —

XIV. Der Marner. Herausg. von Philipp Strauch. M. 4. —

XV. Ueber den Mönch von Heilsbronn. Von Albrecht Wagner. M. 2. —

XVI. King Horn. Untersuchungen zur mittelenglischen Sprach- und Litteraturgeschichte von Theod. Wissmann. M. 3. —

XVII. Karl Ruckstuhl. Ein Beitrag zur Goethe-Litteratur von Ludwig Hirzel. M. 1. —

XVIII. Flandrijs. Fragmente eines mittelniederländischen Rittergedichtes. Zum ersten Male herausgegeben von Johannes Franck. M. 4. —

XIX. Eilhart von Oberge. Zum ersten Male herausgegeben von Franz Lichtenstein. M. 14. —

XX. Englische Alexius-Legenden aus dem XIV. und XV. Jahrh. Herausgegeben von J. Schipper. I: Version 1. (M. 2. 50.)

QUELLEN UND FORSCHUNGEN

ZUR

SPRACH- UND CULTURGESCHICHTE

DER

GERMANISCHEN VÖLKER.

HERAUSGEGEBEN

VON

BERNHARD TEN BRINK, ERNST MARTIN,
WILHELM SCHERER.

LI.
MYTHOLOGISCHE FORSCHUNGEN VON W. MANNHARDT.

STRASSBURG.
KARL J. TRÜBNER.

LONDON.
TRÜBNER & COMP.
1884

MYTHOLOGISCHE FORSCHUNGEN

AUS DEM NACHLASSE

VON

WILHELM MANNHARDT.

HERAUSGEGEBEN VON HERMANN PATZIG

MIT VORREDEN

VON

KARL MÜLLENHOFF UND WILHELM SCHERER.

STRASSBURG.
KARL J. TRÜBNER.

LONDON.
TRÜBNER & COMP.
1884.

Buchdruckerei von G. Otto in Darmstadt.

VORREDE

VON

KARL MÜLLENHOFF.

Wilhelm Mannhardt und ich, er an der Eider, ich unweit der Elbmündung geboren, konnten uns als nachbarkinder betrachten und musten schon in ein näheres und ein dauerndes verhältnis zu einander kommen, wenn der jüngere in die bahn des älteren einlenkte und beide in derselben richtung beharrten. nach meiner erinnerung und nach einem briefe von seiner hand besuchte er mich in seinen ersten semestern als Berliner student zwei mal in Kiel, im herbst (oder winter) 1851 und um ostern 1852, und aus jenem briefe vom neunten august 1855, in dem er mich von seinem lebenslaufe, seitdem er mich 'zuletzt' besucht habe, unterrichtet und mir anliegt jetzt an der von ihm zur fortsetzung übernommenen Zeitschrift für deutsche mythologie und sittenkunde mitzuwirken, ersehe ich, fast zu meiner eignen verwunderung und mit rührung, dass das verhältnis wesentlich schon damals so bestand, wie es seitdem unter uns bis zu seinem tode bestanden hat. meine übersiedelung nach Berlin und gleichzeitig seine bemühungen hier eine feste stellung zu gewinnen führten dann vom herbst 1858 bis ostern 1862 einen häufigeren persönlichen verkehr herbei; aber auch nach seiner rückkehr ins elternhaus nach Danzig gaben seine arbeiten und weiteren bestrebungen immer von neuem gelegenheit nicht nur das alte verhältnis wieder aufzunehmen, sondern es auch fester und fester zu knüpfen. ein volles menschenalter hat es ge-

währt und umfasst Mannhardts ganzes wissenschaftliches leben. ich muss mir auch, wenn ich dies jetzt überblicke, einen anteil daran zuschreiben, der mich wie keinen andern verpflichtet das wort zu ergreifen, wenn die letzten blätter von seiner hand es noch erheischen.

Mannhardt erzählt selbst, in dem vorwort zu den Antiken wald- und feldkulten, Berlin 1877, s. VII f., wie frühzeitig durch JGrimms Deutsche mythologie 'die richtung seines lebens entschieden ward'; allzu frühzeitig und zu ausschliesslich, muss man sagen, für seine allgemeinere wissenschaftliche ausbildung. als er nach Berlin kam, war Lachmann eben gestorben, und so entbehrte er der leitung des grossen meisters der methode, namentlich auch für seine deutschen studien. aber auch die guten ratschläge die er bald aufsuchte und die ihm gerne erteilt wurden, die redlichen vorsätze die er danach ohne zweifel fasste, die wiederholten anläufe die er auch noch später nahm, um das ihm fehlende sich anzueignen, — noch 1859 hörte er, selbst schon docent, bei mir deutsche grammatik, deren erste teile wenigstens, vollständig von ihm nachgeschrieben jetzt mir vorliegen! — vermochten wenig gegen die macht die schon seine ganze seele an sich gezogen hatte. 'alle seine sprachlichen und sachlichen studien gewannen beziehung auf die mythologie und führten ihn stäts zu diesem mittelpunkte zurück' (vorw. aao. s. VIII). bei dem mangel einer breiteren philologischen basis muste ihm schon der versuch an der universität als docent fuss zu fassen mislingen. das gelingen sowie jede andere stellung, in die er eingetreten wäre, hätte mehr oder weniger von ihm das opfer seiner lebensaufgabe gefordert und selbst mehr von ihm verlangt, als in seinen schwachen körperlichen kräften stand. das vaterhaus allein das ihn 1862 aufnahm, erhielt ihn jener, und ein gütiges geschick liess sie ihm auch zu einem schönen teile nicht unerfüllt.

JGrimm hatte die sammlung und erforschung der jüngsten überlieferungen des volkes zur ersten und wichtigsten aufgabe für die deutsche mythologie gemacht: bei der spärlichen und unzusammenhängenden, älteren schien sie fast deren einzige hoffnung zu sein. sie verwehrte keinem

den zutritt und auch Mannhardt setzte bei ihr ein, um ihr dann für immer zu verfallen. zwar mit einer besonderen landschaftlichen sammlung, wie so mancher andere, ist er nie hervorgetreten, selbst nicht mit der von ihm früh begonnenen 'Pomerellischer volksüberlieferungen', die 'in wissenschaftlicher verarbeitung', nebst seiner retractierten Tübinger dissertation über 'Anthropogonie der Germanen' er mir schon 1855 sogar mit nennung ihres verlegers, in nächste aussicht stellte. dennoch sammelte er wie einer und suchte sich nach allen seiten in den besitz des vorhandenen materials zu setzen. aber ihn reizte vor allem 'die wissenschaftliche verarbeitung', der gewinn der nach seiner meinung daraus zu ziehen war. er gehörte anfangs, wie er selbst gesteht (vorw. s. XIII), zu denen die, auch der mahnungen des alten meisters zur vorsicht ungeachtet überall in Deutschland die spuren der nordischen mythologie wiederzufinden meinten. bald suchte er indes nach besserer begründung.

Wilhelm Schwartzs lehre von 1850, dass unser heutiger volksglaube im allgemeinen die niedre, elementare mythologie enthalte, schien unsere volksüberlieferung mit einem male auf eine andre stufe neben die nordische zu stellen, und Kuhns vedische entdeckungen liessen daneben sogar den blick auf den gemeinsamen grund der mythologien nicht nur der Germanen, sondern selbst der ihnen verwandten völker fallen. 'schon als student' sagt auch Mannhardt später einmal 'begann ich einzusehn dass es zu irrigen resultaten führen müsse, wenn man sich auf das studium der volksüberlieferungen eines einzelnen landes beschränke.' zur controle der deutschen wandte er sich daher schon 1853 und später um mitteilungen ins ausland und um auch dort sammlungen anzuregen. als er die fortsetzung von JWWolfs zeitschrift übernahm war er seinem vorgänger an gelehrsamkeit und wissenschaftlichem geiste entschieden überlegen. so erschienen im frühjahr 1858, ehe er als docent in Berlin auftrat, Jacob und Wilhelm Grimm gewidmet, die 'Germanischen mythen', zwei ansehnliche abhandlungen in deren einer zunächst der weisung Kuhns, der andern der Schwartzs folgend, er die deutsche

mythologie, wie JGrimm sie begründet hatte, weiter auszubauen trachtete.

Aber wie viel schönes und nützliches von bleibendem werte sie auch ergeben mögen, wie gelangen wir auf ihrem und überhaupt dem von JGrimm eingeschlagenen wege an das erste, geschichtlich zuerst gegebene, aber auch vor allen anderen bedeutendste problem unserer mythologie? die nachrichten des Tacitus waren den Römern erweislich schon seit mehr als einem jahrhundert bekannt, und sie setzen ein vollständig ausgebildetes religionssystem voraus: wird es möglich sein und wie es gelingen dass wir uns noch eine zusammenhängende und wohlbegründete vorstellung von diesem system und von der ganzen religiöspoetischen (oder poetischreligiösen) weltansicht der Germanen machen, die sie bei ihrem eintritt in den grossen zusammenhang der weltgeschichte besassen und von da aus, in welcher verfassung immer, in die folgenden zeiten vererbten, und so dass wir zugleich damit die einsicht in ihre geschichtliche ausbildung gewinnen? bei den rechtsaltertümern umgieng JGrimm das ähnliche historische problem um es auf einem umwege zu beantworten. in der mythologie meinten er und seine nachfolger ebenso verfahren zu können: aber wie sie dabei auf dasselbe resultat füglich rechnen konnten, ist nicht abzusehen. sie verkannten die volle bedeutung der von Tacitus erwähnten tatsachen, und damit auch die bedeutung des problems, und versäumten daher den einzigen, allerdings verborgenen und verschlungenen pfad zur lösung desselben aufzusuchen. um diesen zu finden, hätte JGrimm anhaltender bei seinem bruder und bei Lachmann in die schule gehen und auch unser freund sie bei ihnen gründlich durchmachen müssen, ehe er sich jenem unmittelbar anschloss.

Die geschichte der deutschen heldendichtung erforschen, heisst die geschichte unserer alten und ältesten poesie erforschen, und dazu muss sich jeder getrieben fühlen der ein vollständiges und zusammenhängendes verständnis von der inneren entwicklung der nation erwerben will, die allein in der geschichte ihrer poesie und litteratur sich offenbart. ich war von Lachmann auf das deutsche epos hingeführt, ehe

ich JGrimms mythologie in händen hatte, ja die Kindermärchen und Deutschen sagen vollständig kannte. so geschah es dass die schleswigholsteinische sammlung durchaus nicht vorwiegend im sinne der mythologie, sondern viel mehr in dem allgemeineren der geschichte der poesie, und um die lebendige überlieferung des volkes unmittelbar kennen zu lernen, zu stande kam. ich habe auch seitdem nicht aufgehört die mythologie als einen wesentlichen teil der poesie zu betrachten und niedere und höhere in ihrem ausdruck nicht anders zu unterscheiden, als gemeine alltägliche rede von der höheren, wohlbedachten und gewählten; ich kann es daher auch nicht gut heissen wenn z. b. Mannhardt (vorw. aao. s. XII. XV) die dichter der Eddalieder und Vedahymnen als 'kunstdichter' in einen gegensatz zu den 'echten' anschauungen des volkes bringt und gleichsam ausserhalb desselben stellt.[1] die heldensage führt ihrem ursprunge nach mit ihren historischen elementen in die zeiten der sogenannten völkerwanderung; die mythischen bestandteile, die sich mit ihnen verbunden haben, sind von noch älterem datum und führen tiefer in das heidentum zurück, in die unmittelbare nähe der taciteischen nachrichten. so zeitlich, so wie ethnisch und local durch jene gefestigt, aber ergeben sie mit diesen und den übrigen von unzweifelhaft heidnischer herkunft zusammen, nicht nur die gemeinsame grundlage der süd- und der nordgermanischen mythologie, sondern von da aus auch weiter das verhältnis beider überlieferungen und damit wie ich meine, das erwünschte resultat, die gesuchte historische einsicht.

Sie lässt sich freilich erst sehr allmählich, nach mancherlei umschweifen gewinnen und so ziehen sich meine untersuchungen in dieser richtung durch viele jahre, von dem 1847 erschienenen aufsatz über Tuisto und seine nachkommen bis zu der noch nicht veröffentlichten über die Frija und den halsbandmythus, die lange bedacht, aber erst in den nächsten monaten nach Mannhardts tode ausgeführt, die hauptfrage für mich erledigte; denn nächst dem Balder- oder Dioskurenmythus

[1] vergl. die DA. 1, VI angeführte stelle JGrimms und Zs. 18, 472.

liess sie mir keinen zweifel an dem zusammenhang der mythen mit der grössten revolution die der deutsche geist in der urzeit durchgemacht hat, dem übergang von der Zeus- zur Wodansreligion und brachte zugleich ein wichtiges stück des eigentümlich deutschen weltuntergangsmythus ans licht. die an- und aussichten die ich auf diese untersuchung gründete, muss ich indes Mannhardt wohl schon vor 1876 entwickelt haben, wenn er sich damals über den erfolg meiner studien glaubte so aussprechen zu können, wie er es in dem vorwort aoo. s. XXXVII tut. auch meine ansicht über den Sigfridsmythus hat er gewis viel eher gekannt, als bis er sie anfangs 1879 aus dem 23sten bande unsrer Zeitschrift ungefähr entnehmen konnte. als das schicksal uns beide 1858 in Berlin zusammen führte, werde ich ihm am wenigsten das vorenthalten haben, was ich schon in der zeit und bald danach meinen zuhörern vortrug, und er nach und nach ungefähr alles erfahren haben, was ich damals von deutscher mythologie zu wissen glaubte. es trat ihm damit eine von der seinigen sehr verschiedene, ja derselben entgegengesetzte und mit ihr kaum vereinbare, streng historische auffassung des gegenstandes und der aufgabe der wissenschaft entgegen, und zugleich ergaben sich nach der verschiedenheit der standpunkte wesentliche differenzen der methode und der erfahrungen. mit den 'Germanischen mythen' konnte ich mich damals selbst vielleicht weniger zurecht finden als jetzt.

Ich entsinne mich namentlich einer unterredung, die eines abends, wohl im sommer 1859 oder 60, in einem von mir sonst fast niemals betretenen öffentlichen garten in der nächsten nähe meiner wohnung unter uns statt fand. in meiner einwendung gegen Mannhardts auffassung eines mythus bediente ich mich der worte, jede sage sei an dem orte fest zu halten an dem man sie finde, und von ihm anfangs misverstanden gaben sie zu einer längeren, mir geläufigen erörterung anlass. ich meinte, jede sage sei ein bestimmtes, historisches produkt, nicht nur von der seite ihres ursprunges, sondern auch der ihres inhaltes betrachtet, und die anschauung, die sie enthalte und wiedergebe, sei nicht von der stelle, an die die überlieferung sie setze, zu verrücken, ohne diese

von ihrem standpunkte und damit auch die historische aufgabe und den zweck der forschung zu verrücken. meine bemerkung richtete sich zunächst wohl gegen einen fall wie den, wenn Mannhardt (Germ. myth. s. 104) den bierkessel des meeresgottes Ægir für das himmelsgewölbe erklärte, was nur ausserhalb eines anderen zusammenhanges möglich wäre. auch wenn nicht die möglichkeit, würde nach meiner ansicht doch jede nötigung dazu fehlen, wie er (Zs. f. myth. 2, 296 ff.), den Wate der Kudrun zu einer hypostase des Thor zu machen; und war auch der Tuistomythus ursprünglich eine kosmogonie und anthropogonie oder theogonie, so würde doch ein wesentliches stück in der geschichte des mythus und in der überlieferung selbst ausser acht gelassen, wenn man ihn nicht als eine ethnogonie anerkennte. so ist auch die von altersher gegebene beziehung des Sigfridsmythus zu Wodan fest zu halten, auch wenn wir sie vielleicht nicht ganz verstehen; um seiner geschichte willen ist es jedesfalls besser sie ferner noch im auge zu behalten als ihn für einen Freyshelden zu erklären. den Beawa dagegen nach allem andern für einen solchen eher, als für einen Thorshelden, trotz dem gemeinsamen aber auf einer sehr verschiedenen stufe stehenden mythus. jede höhere gottheit namentlich erweitert das gebiet ihrer tätigkeit. es konnte daher derselbe mythus von verschiedenen göttern erzählt werden, wie umgekehrt auch verschiedene prädikate auf dieselben gottheiten gehäuft werden. und namentlich sind nordische und deutsche nur nach bestimmten anzeichen und nicht ohne weiteres zu identificieren.

Die vorstehenden Seiten sind das letzte, was Müllenhoff geschrieben oder vielmehr seiner Frau dictirt hat. Im Sommer 1883 trug er mir die mythologischen Aufsätze aus Mannhardts Nachlass für die Quellen und Forschungen an; indem ich sie freudig acceptirte, sprach ich doch den Wunsch aus, er möge eine Vorrede oder Einleitung hinzufügen, wofür sein Verhältniss zu Mannhardt und ihr beiderseitiges, zum Theil so verschiedenartiges Verhältniss zur deutschen Mythologie das natürliche Thema biete. Er versprach es, und nach dem Abschlusse des fünften Bandes der Alterthumskunde, so weit er im Druck vorliegt, hat ihn kein anderer wissenschaftlicher Gegenstand noch so eingehend beschäftigt, wie diese Vorrede. Er war, wie man sieht, im besten Zuge, daraus eine Art Methodologie der germanischen Mythologie zu machen. Die mythologischen Forschungen der Alterthumskunde kamen der Arbeit zu gute. Er lebte ganz in den Problemen unserer heidnischen Religionsgeschichte, und eben die Vorrede gab noch den Anlass, dass er mir in den Grundzügen seine Meinung über die Entwickelung des Halsband- und des Dioskurenmythus auseinandersetzte. Ich war von der Wichtigkeit der Sache so durchdrungen, dass ich mir sofort eine Aufzeichnung darüber machte.

Sonst habe ich in meinem langen persönlichen und schriftlichen Verkehr gerade über mythologische Dinge verhältnissmässig wenig mit ihm gesprochen oder correspondirt. Die deutsche Mythologie hatte mich in den Anfängen meiner Studien, noch auf der Schule, mit besonderer Macht ergriffen. In der obersten Gymnasialclasse las ich mit Begeisterung die eben erschienenen 'Germanischen Mythen' von Mannhardt; aber auf der Universität, die ich im Herbst 1858 bezog, lagen mir zunächst andere Pflichten ob, und nie wieder bis heute trat mir die Mythologie in den Vordergrund meiner wissenschaftlichen Interessen: nur dass ich auch für sie einen festen methodischen Standpunkt zu gewinnen suchte.

Pfeiffers geringe Meinung von Mannhardts Thätigkeit — er reihte ihn kurzweg unter die 'Notizensammler' ein — konnte mich in meiner Anhänglichkeit nicht wankend machen; eher musste eine Recension der 'Germanischen Mythen' von Adalbert Kuhn, welche nachwies, dass Mannhardts Benutzung des Veda strengen Forderungen nicht genüge, Bedenken erregen. Den Hauptstoss jedoch erhielt meine verfrühte,

vornehmlich unter dem Einflusse von J. W. Wolf erworbene Ansicht der Mythologie durch Mannhardt selbst.

Als ich im April 1860 nach Berlin kam, besuchte ich ihn gleich. Ein Empfehlungsbrief von Alfred Ludwig führte mich bei ihm ein. Er nahm mich sehr freundlich auf, schenkte mir ein paar Hefte seiner Zeitschrift für Mythologie und machte mich mit einem Kreise von Freunden bekannt, der soeben festere Formen annahm und sich bald regelmässig versammelte. So sahen wir uns öfters, und einmal auf dem Heimwege berührten wir die Frage nach den Quellen der deutschen Mythologie. Ich wusste nicht anders, als dass, wie J. W. Wolf im Gegensatze zu Jacob Grimm gelehrt hatte, unsere Volksmärchen altgermanische Mythen enthielten. Auch Mannhardt hatte sie in den 'Germanischen Mythen' so gebraucht. Jetzt verwies mich derselbe Mannhardt auf Benfeys 'Pantschatantra' und zog daraus den Schluss, dass die Märchen zunächst als internationale Novellenstoffe zu betrachten und aus den Quellen unserer Mythologie zu streichen seien.

Um dieselbe Zeit kam das mythologische Problem auf einem Spaziergange mit Müllenhoff zur Sprache: Müllenhoff betonte seinen Gegensatz gegen Kuhn und Schwartz, indem er eine strengere Kritik der Volksüberlieferung verlangte, die man als eine Quelle der Mythologie nur ansehen dürfe, wenn sich altmythologischer Gehalt beweisen lasse. Mannhardts mythologische Erklärung des krimgothischen Liedes (Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 5, 166), die mir grosse Freude gemacht hatte, verurtheilte er kurzweg aus demselben Grunde: er glaubte darin das Vorurtheil zu erkennen, dass jede populäre Tradition mythologischer Natur sein müsse. Die Art, wie Kuhns Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen Bd. 1 (Leipzig 1859) S. 6 in einem Wirt oder Hund Alke die nahanarvalischen Dioskuren (nomen Alcis Tac. Germ. c. 43) oder S. 225 in den Externsteinen den altindischen Ahi wiederfanden, konnte ihm unmöglich gefallen. In der Negation eines so verschnellen Verfahrens war er mit Haupt ganz einig, von dem das derbe Wort umlief: 'Es wird bald kein rother Hahn und kein stinkender Bock mehr in der Welt sein, der nicht Gefahr läuft, für einen germanischen Gott erklärt zu werden.' Dass ich mit Haupt selbst je über Mythologie eingehender gesprochen hätte, wüsste ich mich nicht zu erinnern. Seine Interpretation der 'Germania' ging wenig darauf ein, und die Mythologie lag seinen Interessen überhaupt fern; während Müllenhoff sie ihrem ganzen Umfang und ihrer ganzen Methode nach stets im Auge behielt. Die beliebte Deutung möglichst vieler Mythen aus dem Gewitter hatte an Müllenhoff keinen gläubigen Anhänger gefunden: viele andere Deutungen, behauptete er, seien oft ebenso möglich; Deutung sei überhaupt nicht so wichtig als Geschichte des Mythus. Wie früh er Zweifel an manchen speciellen Vergleichungen zwischen griechischen und indischen Mythen hegte, die Kuhn aufgestellt und durch zum Theil sehr unsichere, ja unmögliche Etymologien begründet hatte, weiss ich nicht zu sagen. In einem Collegienhefte, wornach er

deutsche Mythologie 1851 und 1856 gelesen hat, spricht er von ganz ungeahnten Entdeckungen aus dem Veda, führt zum Beispiele nicht blos Djaus mit seinen Verwandten (Grimm Myth. 175; Kuhn Zs. 2, 231), sondern auch Saramâ (Kuhn Zs. 6, 125) und Saraṇyû (Zs. f. vgl. Sprachf. 1, 439) mit ihren angeblichen Verwandten auf und geht überall in seinen Erörterungen von den Gesichtspuncten der vergleichenden Mythologie aus, so weit sie damals gewonnen waren oder sich gewinnen liessen. Eine unvollendete, noch in Kiel aufgezeichnete Untersuchung über Hochzeitsgebräuche beginnt mit den Worten: 'Hat Jacob Grimm die vergleichende Mythologie zuerst von der Sprache aus wissenschaftlich begründet und zugleich der Forschung den aufmerksameren regern Sinn eingepflanzt, das ganze Leben und Dasein alter Völker als bis ins kleinste von Glauben und Dichtung durchdrungen aufzufassen, so war es doch erst einem treuen Schüler, Adalbert Kuhn, aufbehalten, durch eine Reihe überraschender Entdeckungen auf dem Gebiet altindischer Mythologie die Ueberzeugung festzustellen, dass die Mythen der indogermanischen Völker nicht etwa blos ihren Grundzügen nach, sondern mit allem, mit Namen und Detail, zum guten Theil ein ebenso altes Erbe sind wie die Sprachen.' Später aber, weiss ich, hatte E. Wilkens Recension von W. Cox Mythology of the Aryan Nations (London 1870) in den GGA. vom 17. Januar 1872, hinter der er Benfeys berathende Stimme vermuthete, seinen vollen Beifall: es war darin auf die Bedenklichkeit von Identificirungen wie Erinnys und Saraṇyû, Hermeias und Sârameyas, auf die verwegene Kühnheit einer Deutung der indischen Paṇis aus dem gothischen fani 'Sumpf' hingewiesen und eine Erklärung des Daphne-Mythus versucht worden, welche im Gegensatze zu der berühmten scharfsinnigen Auffassung Max Müllers denselben, nach der oben S. X erhobenen Forderung, an der Stelle liess wo sie ihn fand. Am 19. September 1875 vollends schrieb Müllenhoff an Mannhardt mit Bezug auf Zimmers Untersuchung in der Zs. 19, 164 (vgl. Mannhardt ebenda 22, 4): 'In dem zweiten, zu Weihnachten erscheinenden Hefte der Zs. steht ein Aufsatz, in dem nicht nur Parjanya und Fiörgyn, sondern auch Vâta und Wodan identificirt werden. Was Sie dazu sagen, möchte ich seiner Zeit hören. Ich glaube nicht daran und bin überhaupt misstrauisch, sehr misstrauisch geworden gegen alle diese Combinationen der neuen, sogenannten vergleichenden Mythologie. Doch das ist ein langes Kapitel.'

Müllenhoffs erste kritische Bemerkungen verstand ich nicht ganz. Aber seine Worte hafteten in mir, und ihr Sinn ging mir nach und nach auf. Wann ich seinen grundlegenden Aufsatz über Tuisto in Schmidts Zeitschrift gelesen habe, weiss ich nicht mehr genau; aber ich weiss, dass er mich sofort überzeugte und so zu sagen in meinen geistigen Besitz überging. Müllenhoffs Vorlesungen kamen bei Gelegenheit der Germania, der Litteraturgeschichte, des Nibelungenliedes und der Edda auf mythologische Dinge zu sprechen; aber seine Vorlesung über die Edda ging, als ich sie hörte, auf specielle mythologische

Fragen doch entfernt nicht so weit ein, wie man jetzt nach seiner Interpretation der Völuspa im fünften Bande der Alterthumskunde vermuthen könnte. Sein Cardinalsatz über den mythischen Gehalt der Heldensage musste jedem aufmerksamen Zuhörer geläufig werden; seine Erklärung des Nibelungen-Mythus fasste ich später in einem Vortrage kurz zusammen, wie ich sie im Winter 1860 auf 1861 gehört hatte (Vorträge und Aufsätze S. 101—123); und was in meiner Schrift 'Jacob Grimm' (Berlin 1864) über mythologische Probleme gesagt ist, dürfte im ganzen und grossen als ein Niederschlag dessen angesehen werden, was ich unter dem Einflusse von Benfeys Märchenforschungen, von Haupts Skepsis, und vor allem von Müllenhoffs Kritik und positiver Lehre gelernt hatte.

Die vorstehenden Erinnerungen wurden hier eingeschaltet, weil Müllenhoff dort wo seine Vorrede abbricht angefangen hatte, seinen Einfluss auf Mannhardt zu schildern und ich diese Schilderung nicht anders fortsetzen konnte, als indem ich erzählte wie meine eigenen durch Mannhardt mitbegründeten Anschauungen einen kritischen Stoss erhielten. Um dieselbe Zeit muss es ihm ähnlich ergangen sein. Die 'germanischen Mythen', bei deren Erscheinen (1858) er 27 Jahre alt war, bezeichnen den Höhepunct seiner früheren Manier; auch in seiner 'Götterwelt der deutschen und nordischen Völker' (Berlin 1860), mit der er Eltern und Geschwister zu Weihnachten 1859 begrüsste, hatte er sich davon noch nicht befreit. Dann aber muss der Umschlag, die Ernüchterung erfolgt sein. Wie Benfeys Pantschatantra auf ihn wirkte, erhellt aus meiner obigen Mittheilung (S. XIII). Dass der Verkehr mit Haupt nicht ohne Wirkung auf ihn blieb, schliesse ich aus der Art, wie er ihn in Briefen an Müllenhoff erwähnt. Müllenhoffs Einfluss endlich mag man sich ähnlich denken, wie ich ihn erfuhr; nur dass mit Mannhardt wohl in breiterer Erörterung verhandelt wurde, was mir gegenüber oft nur den Ausgangspunct einer beiläufigen Bemerkung bildete. Und so gelangte er nach und nach zu jener Kritik Jacob Grimms und seiner gleichgesinnten Schüler, die er in der Vorrede zum zweiten Bande der Wald- und Feldculte zusammenfasste. Er erkannte oder glaubte zu erkennen, dass Jacob Grimm vorschnell alle heutige Volksüberlieferung aus der heidnischen Mythologie abgeleitet, dass er mit Entlehnung, mit christlichem Einfluss nicht genug gerechnet hatte, dass er Personificationen mittelhochdeutscher Dichter mit Unrecht auf Mythologie zurückführte, dass er die Uebereinstimmung zwischen nordischer und deutscher Mythologie zu hoch angeschlagen, nordische Götter zu rasch auch den Südgermanen beigelegt, Personificationen von Festtagen wie Ostara und Berchta, spätere Gestalten des Volksglaubens wie Holda, Vorstellungen wie die vom bergentrückten Kaiser ohne hinreichende Gründe ins germanische Heidenthum zurückgeschoben hatte. Er erkannte ferner, dass es unkritisch war, mit Grimms ersten Schülern auf das Zusammentreffen einzelner rein äusserlicher Merkmale hin aus Sagen, Legenden und Märchen gleich auf nordische Gottheiten zu schliessen. Er lernte

auch an vielen erst für sicher gehaltenen Etymologien und sonstigen Zusammenstellungen der vergleichenden Mythologen zweifeln, und einseitige, verfrühte Theorien über den Ursprung der Mythologie konnten ihm nicht länger imponiren.

Hand in Hand mit der Negation des bisherigen Standpunctes ging das Aufraffen zu neuer positiver Thätigkeit. Er begann so umfassend, systematisch und methodisch Stoff zu sammeln wie nie jemand vor ihm. 'Bleibenden Gewinn' sagt er in der citirten Vorrede S. XIV 'versprach nur eine solche Fortführung des begonnenen Riesenwerkes' (der Grimmschen Mythologie) 'welche zunächst einmal in dem Baumaterial selber sich orientirte und ohne Rücksicht auf ein vorherbestimmtes Resultat die Volksüberlieferungen einerseits unter sich, anderseits mit den zunächstliegenden verwandten Erscheinungen verglich.' Hiermit bezeichnet er das neue Programm, nach dem er arbeitete. Sollte nicht auch hierfür Müllenhoff das Vorbild gegeben haben? 'Einen kleinen, aber schönen, von der späteren Forschung noch nicht ausgenutzten Anfang in letzterer Richtung' fährt er a. a. O. fort 'machte K. Müllenhoff, indem er in der Vorrede zu seiner musterhaften Sammlung schleswig-holsteinischer Sagen 1845 auf vielfache Berührungen mit der Poesie und Sitte des Mittelalters hinwies.' Müllenhoffs Sagen enthielten aber zum Schluss eine Reihe von Fragen, welche die Sammler orientiren und die Sammelthätigkeit auf die entscheidenden Puncte richten sollten. In ähnlicher Weise hatte Mannhardt schon am 14. März 1855 ein Flugblatt ausgehen lassen, welches einen Kinderliederschatz vorzubereiten bestimmt war. Und ebenso hat er später mittelst Flugblättern für seinen Quellenschatz der Ackergebräuche gesammelt, auf das Deutsche und Germanische nicht mehr beschränkt, sondern alle Nachbarstämme umfassend und zugleich darauf bedacht, aus der heutigen Volksüberlieferung die antiken Feldculte zu erläutern.

Dass mir gegen die Art, wie er seine gesammelten Schätze verwerthete, noch kritische Zweifel blieben, habe ich im Anzeiger für deutsches Alterthum 3, 183 dargelegt. Von seiner Sammelthätigkeit selbst muss jeder unparteiische Beurtheiler mit uneingeschränkter Anerkennung, ja Bewunderung sprechen. Er hat dabei eine zielbewusste Sicherheit und Findigkeit, ein Organisations- und Agitationstalent bewiesen, wie es gewiss innerhalb der Geisteswissenschaften noch nicht oft aufgeboten wurde. Die Resultate, die er erzielte, müssen uns ein Sporn sein, den Weg weiterzuschreiten, den er eingeschlagen hat. Was er für die Erntegebräuche gethan, muss fortgesetzt und auf alle Gebiete des ländlichen Lebens und der volksthümlichen Sitte übertragen werden.

Wie sich Mannhardts Verhältniss zu Müllenhoff entwickelte, nachdem der erstere Berlin verlassen, das kann ich aus den zwischen ihnen gewechselten Briefen ungefähr entnehmen. Aus früherer Zeit liegen nur drei Briefe vor.

Zunächst einer vom 17. October 1851, mit welchem der 'stud.

germanologiae' Mannhardt zwei in den Liesbüttler Bergen (Gut Hanerau) gefundene Urnenstücke nach Kiel für die Alterthums-Sammlung übersendet. Er dankt darin zugleich für die ihm bei seinem Besuch im vorigen Monat bewiesene Freundlichkeit. Um Ostern 1852 wiederholte er den Besuch und schrieb an seine Eltern (Gedichte von Wilhelm Mannhardt, Danzig 1881, S. XV): 'Der Tag ist für mich sehr wichtig und lehrreich. Was mir kein Berliner Professor geben kann, hat Müllenhoff mir eröffnet, den Einblick in die Art der Lachmannschen Schule und Methodik und die nöthige Anweisung, um meinen Studien in dieser Hinsicht die rechte Gründlichkeit zu geben, nebst einer Menge bibliographischer Nachweisungen.'

In einem weiteren Briefe vom 9. August 1855, auf den sich Müllenhoff oben im Eingange bezieht, fordert Mannhardt zur Mitarbeit an der von ihm übernommenen Zeitschrift für deutsche Mythologie auf: vor zwei Jahren hatte Müllenhoff aus Rücksicht auf Haupts Zeitschrift abgelehnt. Mannhardt wünscht, dass die berufensten Vertreter der strengphilologischen Fachwissenschaft durch Mustermittheilungen, geeignete Winke, kritische Verarbeitungen des gegebenen Materials den Dilettanten, die man nicht entbehren könne, den Weg zu methodischem Verfahren zeigen möchten. 'Wolfs Arbeiten' fährt er mit einem kleinen Rückblick auf die früheren Bände seiner Zeitschrift fort 'liessen in vielen Stücken die nöthige Kritik und philologische Sachkenntniss vermissen. Uebereilungen wie die schon von W. Müller gerügte Erklärung der Mythe vom Doctor vom Eichelberge auf die Sage der Thrymsquidha, irischer Legendenzüge auf Wuotan dürfen nicht ferner geduldet werden, inhaltlosem Geschreibsel wie 'Muspilli' von Massmann werde ich die Aufnahme bestimmt verweigern. Dagegen gilt es an die Stelle unklarer Ideen und vager Vorstellungen bestimmte Begriffe zu setzen, zwischen den Entstehungszeiten unserer Märchen genau zu scheiden, ihre Abstammung und die Art und Weise ihrer Verbreitung im einzelnen genau zu erforschen, Sagen und Kinderlieder in ihrem Entwicklungsgang und -lauf durch unsere und verwandte, wie fremde Litteraturen möglichst hoch hinauf zu verfolgen; statt des Missbrauchs der heutigen Orts- und Eigennamen für Sagenkunde die Mitarbeiter zu fleissiger Durchforschung urkundlichen Materials in ihrem Bezirk anzuhalten; Sitten- und Rechtsgebräuche möglichst in den älteren Formen aufzuspüren und durch Alles und in Allem Leser wie Mitarbeiter zu immer ausgedehnterem Verständniss und Studium der Muttersprache aufzumuntern. Soll mir, der ich noch Neuling bin und Haupts strenger Schule, der ich nach langer Sehnsucht nun entgegen eile, so sehr bedarf, das gute Werk gelingen, so bedarf ich die freigebige freundliche Unterstützung der Meister. Ausser J. Grimm, Wilhelm Grimm, A. Kuhn, Munch habe ich Zacher, Aufrecht und Homeyer gebeten mir gleich für das erste Heft ihren Beistand zu leihen'... Auch Müllenhoff muss zustimmend geantwortet haben; denn der dritte Band wird durch seinen Aufsatz 'Nordische, englische und deutsche Räthsel' eröffnet. Müllenhoff hatte

also den freimüthigen Tadel nicht übel genommen, mit welchem Mannhardt seine Aufforderung begleitete: 'In der famösen Nibelungenangelegenheit' schrieb er 'bin ich, anfangs von Holtzmanns Handschriftenansicht geblendet — (seine weiteren Aufstellungen widersprechen zu augenscheinlich allen wissenschaftlichen Thatsachen, um nicht von vorn herein verworfen zu werden) — durch wiederholtes genaueres Studium entschieden zu Lachmann bekehrt, obwohl ich nicht alle Gegengründe der Gegner widerlegen kann. Eine entscheidende Rolle spielt dabei das vielgeschmähte Gefühl; vor allem das erste Lied hat mir, mehr als irgend eines der späteren, die Richtigkeit des Lachmannschen Verfahrens zur Ueberzeugung und Gewissenssache gemacht. Ihre Schrift löste viele in mir waltende Zweifel und ich bin Ihnen dadurch zu herzlichem Danke verpflichtet, soll ich aber offen sein — und ich weiss Sie werden mir dies nicht als Unbescheidenheit auslegen — so verletzte mich der leidenschaftliche Ton Ihrer Polemik, der meiner Ansicht nach der Würde der Wissenschaft Eintrag thut. Bei allen Unbesonnenheiten hat Holtzmann doch das Verdienst, die Frage neu angeregt und eine abermalige allgemeinere Durchprüfung der Lachmannschen Kritik hervorgerufen zu haben. So wenig ich berufen bin Ihnen, verehrter Herr Professor, dem ich noch ganz als Schüler gegenüber stehen muss, etwas derart anzudeuten, drängt mich doch die Verehrung, die ich für Sie hege, mich gegen Sie auszusprechen, damit nicht etwas zwischen uns sei.'

Nach einem undatirten Berliner Billet folgt ein Brief Mannhardts aus Danzig vom 11. November 1862, worin er um Empfehlung seiner 'pommerellischen Volksüberlieferungen' (vergl. oben S. VII) bittet. Er glaubte soeben erst nach schwerem Siechthum wieder an neue Thätigkeit denken zu dürfen. 'Den vorigen Winter' erzählt er 'schleppte ich mich noch so durch; mitten hineingestellt in den Kampf mit materiellen Sorgen, leiblichen Schmerzen jeder Art, Mangel an Arbeitskraft, fühlte ich mich ganz trostlos, auf ewig von dem hohen Ziel wissenschaftlicher Beschäftigungen, dem ich in äusserster Schwachheit und mit geringstem Erfolge bis dahin wenigstens nachgestrebt hatte, verschlagen und aller der geliebten und verehrten Männer unwerth, die ich als reine Muster in voller Kraft mir voranleuchten sah, unwerth einer amtlichen Stellung, welche ja eine Lüge und blosser Schein war, so lange ich nicht die Kraft besass, sie auszufüllen.'... Das weitere theile ich nicht mit. Die vorstehenden Worte sind eines der vielen vorhandenen Zeugnisse für Mannhardts reine wissenschaftliche Gesinnung. Wenn es je einem Menschen Ernst war mit der Sache, die er vertrat, wenn je ein Mensch demüthig sich beugte im Gefühl der Kleinheit gegenüber den grossen Zielen, die uns gesetzt sind, so war er es. Die unverächtliche Thätigkeit, die er in der mythologischen, in Kuhns Zeitschrift entwickelt hatte, die 'germanischen Mythen', die 'Götterwelt', umfängliche und nur unter dem höchsten Massstab unzulängliche, aber an sich lobenswerthe Bücher, — er pocht nicht darauf,

er drängt nicht um eine Anstellung, er macht nicht seine Beschützer verantwortlich — er thut nicht, wie viele thun würden, die weniger werth sind und geringere Ansprüche haben: er denkt nur an seine Unvollkommenheit und seine mögliche Vervollkommnung. 'Sie werden' schreibt er mit Bezug auf die erbetene Empfehlung, 'mein verehrter Herr Professor, der Sie meine Kräfte und Fähigkeiten so genau, wie wenige, kennen, sich in der Möglichkeit sehen, einzuräumen, dass wenigstens diese Arbeit eine solche ist, welche ich so gut wie jeder andere leisten kann, und dass ich sie mit wissenschaftlicher Besonnenheit und Nüchternheit, mit Kritik zu Ende zu führen bestrebt sein werde.' Und nach einer Pause von zwei Jahren am 17. December 1864, indem er sein langes Schweigen entschuldigt (Müllenhoff hatte ihm die Empfehlung geschickt, auch Jacob Grimm zu einer solchen bewogen): 'Ich will und kann mich nicht vollständig rechtfertigen, aber in Wahrheit darf ich Sie versichern, dass ich Alles was Sie mir gethan und gewesen sind — und das ist sehr viel — in treuem Herzen trage; dass ich zumal Ihnen und Haupt die Anregung zu streng wissenschaftlichem Arbeiten, das Streben nach Methode, und bei allem Bewusstsein meiner Mängel doch auch wieder Muth und Selbstvertrauen danke, dass aber auch als ein unvergessener Schatz alle die gemüthreichen Stunden in meiner Erinnerung ruhen, die ich in Ihrer Familie mit durchleben durfte.'

In eben diesem Brief, also Ende 1864, kündigt er an, dass er nun ernstlich zur Ausführung eines Planes schreiten wolle 'der mich, wie Sie wissen, seit Jahren bewegt, zum Beginn eines Quellenschatzes der Volksüberlieferung.' Auf die Sammlung der germanischen Erntegebräuche war es abgesehen; die Unterstützung der Berliner Akademie ward erbeten und gewährt. So schrieb er auch mir am 13. Juni 1865, dass er nun endlich in die Lage versetzt sei, das Lebenswerk in Angriff zu nehmen, von dem er während unseres Berliner Zusammenseins wiederholt mit mir gesprochen habe. Ich entnehme daraus, was ich sonst nicht mehr wüsste, dass er schon in der Zeit von Ostern 1860 bis Ostern 1861 oder Herbst 1861 bis Ostern 1862 seine umfassenden Sammlungspläne gefasst haben muss.

Müllenhoffs Antwort auf den Brief vom 17. December 1864 erfolgte am 9. Februar 1865 und berichtete, dass die erbetene Empfehlung der Akademie in einem von ihm selbst, Müllenhoff, verfassten Gutachten erfolgt sei. 'War mir nach Ihrem Briefe auch Ihr Plan etwas nebelhaft und phantastisch, so konnte ich, nachdem ich nun Ihre Eingaben durchgesehen, meinen Entschluss leicht fassen und meine Meinung bald zu Papier bringen. Bei den Behörden haben Sie vielleicht durch die Weitläuftigkeit des ganzen Projects kein gutes Vorurtheil erweckt, aber ich meine Ihnen durch mein Gutachten zu Hülfe gekommen zu sein. Dies verhält sich nach der einen Seite hin sehr skeptisch, ernüchternd und ermässigend, betont aber nach der andern die Nützlichkeit und Nothwendigkeit der Arbeit desto nachdrücklicher. Ich habe

mich an Ihren Auseinandersetzungen wahrhaft gefreut, nur hätte ich sie knapper und manchmal etwas nüchterner gewünscht. Aber mit einer Sammlung, wie Sie sie machen wollen, bin ich ganz einverstanden. Die Grundsätze, die Sie befolgen wollen, sind unzweifelhaft die richtigen, wenn auch die letzte litterarische Ausführung und die Anordnung oder Verarbeitung des Stoffs sich vielleicht noch anders gestaltet... Ich will nur wünschen, dass Ihre Agitation den rechten Erfolg hat. Nach den Erntegebräuchen müssen, wie mir scheint, Hochzeit, Geburt und Tod zuerst daran.' Darauf Mannhardt, freudig dankend, 11. Februar 1865: 'Dass in meinen Auseinandersetzungen, namentlich in einigen Abschnitten des Aufsatzes über den Roggenwolf manches noch schülerhaft breit gerathen ist, empfinde ich selbst. Auch das begreife ich sehr wohl, dass Ihnen vieles, was ich gesagt, sanguinisch und idealistisch vorkommen muss, so wie, dass ich in Anwendung der Gesetze, die ich als die richtigen erkannt, noch ungeübt und nicht scharf genug bin. Ich habe eben meiner ganzen Geistesanlage nach eine nüchterne Betrachtung der Dinge mühsam zu erkämpfen, aber ich ringe stätig darnach. Auf der andern Seite bildet gerade diese Schattenseite meines Wesens seine Stärke und mein Idealismus hilft mir im Leben Schweres mit Leichtigkeit tragen und in meiner Arbeit ausdauern, er gibt mir Wärme und Ueberredungskraft und so hoffe ich soll gerade dadurch es mir gelingen meine Agitation — wie Sie selber es nennen — zu einem gedeihlichen Ziele hinauszuführen.' Diese treffende Selbstcharakteristik durfte hier nicht fehlen!

Derselbe Brief thut von den Bruchstücken Meldung, die in Haupts Zs. 12, 530 gedruckt und besprochen sind; und damit beschäftigen sich auch Briefe Müllenhoffs vom 18. Februar und 16. März, Briefe Mannhardts vom 28. Februar, 6. März, 22. März 1865.

Ein Schreiben Mannhardts vom 18. December 1865 meldet, welche Männer ausserhalb Deutschlands für die Sammlung der Erntegebräuche ihm hülfreiche Hand leisten. Zum Schluss: 'Welch einen herben Verlust hat doch die Wissenschaft so plötzlich durch den Tod Barths erlitten. Es ist erschütternd, dass die in seinem Geiste aufgehäuften Früchte so langer heldenmüthiger Anstrengungen nun grossentheils für immer verloren sein sollen.'

Hierauf eine lange Pause. Im Mai 1871 ein Besuch Mannhardts in Berlin, und am 13. October ein ausführlicher Brief, den Müllenhoff am 16. October sogleich erwidert. Mannhardt spricht aus, wie sehr ihn das Zusammensein mit Müllenhoff und Haupt, ihre liebreiche Theilnahme, ihre freundliche Anerkennung erquickt und ermuthigt haben: 'Wie warm, wie innig ich Ihre Güte empfinden muss, werden Sie ermessen, wenn Sie sich meine ganz isolirte Lage vergegenwärtigen. Von der Fachpresse todtgeschwiegen, von niemandem öffentlich anerkannt, von keinem hier verstanden, sieht man mich Kraft, Zeit und Ersparnisse anscheinend erfolglos einer vermeintlich ganz unnützen und unfruchtbaren Sache widmen — alles das würde mich nicht anfechten,

aber ich sehe ein Mutterherz täglich leiden bei dem Gedanken, dass ihr doch nicht ganz unbegabter Sohn es zu gar nichts in der Welt gebracht hat, nicht einmal zu dem Einkommen eines Handwerksgesellen. Und ich kann ihr doch nicht helfen, denn wenn ich auch jetzt noch mich dazu bequemen und für Erwerb arbeitend ein bescheidenes aber bequemes und sicheres Auskommen als Lehrer mir erringen wollte, so dürfte ich das nicht, da es eine Ehrensache wäre, die zwanzig Jahre lang getragene Fahne nicht zu verlassen. Aber bange und für Augenblicke muthlos kann man unter solchen Umständen wohl einmal werden, und da hat Ihre liebevolle Begegnung mich aufs neue aufgerichtet und zu treuem Ausharren ermuntert und meine Hoffnung neu belebt, dass es meiner schwachen Kraft doch noch gelingen werde ein Werk hinauszuführen, welches einigen und zwar nicht blos augenblicklichen Werth haben und mit der Zeit billig denkenden Beurtheilern meine Lebensarbeit als nicht ganz vergeblich, nichtig und inhaltsleer erscheinen lassen werde. Seit Ihre, Haupts und einiger anderer urtheilsfähiger Männer Zustimmung mir die innere Gewähr gibt, dass ich nicht aus eitler Selbstüberhebung mir einbilde auf rechtem Wege zu sein, gereicht mir umsomehr Ihr Beispiel zur Aufrichtung, der Sie Ihre grossen im ersten Bande der Alterthumskunde niedergelegten Forschungen ein ganzes Menschenalter gepflegt haben und reifen liessen, ohne sich aus dem Gerede der ungeduldigen Menge etwas zu machen.'

Um diese Zeit hatte er angefangen, die antiken Culte aus den nordeuropäischen Gebräuchen zu erläutern, und offenbar hierfür Müllenhoffs und Haupts Beifall gewonnen. Er meldet, es seien nun schon 30—40 Fälle, in denen er grossentheils bis ins Einzelne hinein Uebereinstimmung zwischen den antiken Ackerbauculten und den nordischen Bräuchen 'mit gleicher Bestimmtheit wie bei den Chthonien und bei dem Octoberross' nachweisen könne. Die Abhandlung über die Chthonien und das Octoberross waren also wohl am frühesten entstanden; über das letztere Thema gibt er eingehende Mittheilungen. Und am 31. December 1871 schreibt er: 'Meine bisherigen Erfahrungen bei der Ausarbeitung stärken meine Zuversicht, dass die nämlichen Kapitel der Mythologie, welche schon Creuzer, Voss, Lobeck, Preller vorzugsweise beschäftigt haben, der Ausgangspunct einer allmählich zur Lösung der wichtigsten Probleme dieser Wissenschaft führenden Entwickelung sein werden. Ich bin freudig gespannt (wenn auch nicht ganz ohne das Bangen, welches das Bewusstsein der Möglichkeit einer Selbsttäuschung bei jedem, der das menschliche Leben einigermassen kennt, erzeugen muss) auf Ihre und anderer Urtheilsfähiger Mitfreude, wenn Sie sehen, wie einfach und klar sich fast ausnahmslos die Thatsachen des Demeter- und Dionysoscultus und -Glaubens und was darum und daran hängt zu erklären scheinen und in ihren Analogien belegen lassen mit Hilfe weniger wirklichem Volksgebrauch abgewonnener Gesichtspuncte und blosser Zusammenstellung der echten Ueberlieferung aus den Quellen ohne das Beiwerk von Buch zu Buch mitgeschleppter daran-

geknüpfter Combinationen. Ich fühle, dass ich etwas Grösseres in die Welt schicken muss, was nicht blos einen ganz engen Kreis interessirt; die Forschung erscheint reif genug, um sich an das Licht wagen zu dürfen. So will ich noch durchdrungen von der Wärme, welche die Offenbarung eines schönen und einheitlichen Zusammenhanges mir einflösste (die dem schrittweise erlangten Verständniss der einzelnen Stücke des agrarischen Glaubens gefolgt ist) zu Papier bringen, was nach einigen Jahren abgeklärter, aber nicht mehr so frisch dem Leser entgegentreten würde.' Wie schade, dass ihm dies nicht gelungen ist!

Im Mai 1871 bei Mannhardts Anwesenheit in Berlin wurde zwischen ihm und Müllenhoff eine Eingabe an den Cultusminister verabredet, durch welche dem Mythologen ein kleines fixes Jahreseinkommen gesichert werden sollte. Im August sandte Mannhardt diese Eingabe ab, wie aus dem Brief vom 13. October erhellt. Darüber handeln Müllenhoffs Briefe vom 16. October und 25. December, welche günstigen Erfolg in Aussicht stellen, Müllenhoffs Brief vom 15. März 1872 und Mannhardts Brief vom 16. März 1872, die sich auf die erfolgte Bewilligung beziehen.

In einer Nachschrift fragt Müllenhoff am 16. October: 'Kennen Sie Tylor Researches into the early hist. of mankind? und sein neuestes Werk Primitive culture? Das ist ein sehr gescheiter und sehr verständiger Mann, von dem Sie ohne Zweifel auch für Ihren Zweck manches lernen und erfahren könnten, wenn Sie mit ihm anknüpften.' Mannhardt erwidert (16. Februar 1873): 'Grossen Dank sage ich Ihnen für den Hinweis auf Tylors primitive culture, ein Buch das im Verein mit Waitz Anthropologie für mich von hohem Nutzen geworden ist, unsere Forschungen begegnen sich auf halbem Wege und die Ergebnisse beider stimmen in erfreulicher Weise zusammen.' Vergl. Wald- und Feldculte 2, XXII. In demselben Briefe meldet er, dass er die Nerthus in unserem Volksgebrauch wiedergefunden zu haben glaube, und dies führt er am 22. Februar näher aus (vergl. Wald- und Feldculte 1, 567 ff.).

Im Laufe des Jahres 1873, vielleicht im Herbst, ist Mannhardt wieder in Berlin gewesen, und ein Brief vom 15. Januar 1874 knüpft daran an. Krankheit hatte ihn dazwischen wieder einmal muthlos gemacht. Die Ergebnisse seiner Arbeit erschienen ihm als unsicher. Die vermeintliche Unzulänglichkeit seiner Kraft, seines Wissens und Könnens fiel ihm mit Centnerlast auf die Seele. Der Abgrund einer traurigen und trostlosen Zukunft that sich vor ihm auf. Wesentlich trugen dazu die wiederholten Erwägungen der Schwierigkeiten bei, die neben einer Reihe anscheinend unumstösslicher und in einander greifender Erkenntnisse der homerische Hymnus auf Demeter der tiefer dringenden Forschung entgegenstellte. 'Doch' fährt er fort 'was half das Zagen, die Losung hiess vorwärts und mehrere harte Knoten haben sich mir, glaube ich, schon befriedigend gelöst, andere werde ich stehen lassen müssen; aber das bietet ein Räthsel, von welchem Standpunct man

auch die Geschichte der Eleusinien betrachte. Die Ueberlieferung ist zu lückenhaft, die Quellen sind theilweise zu sehr getrübt, zu wenig sicher nach ihrer Herkunft scheidbar und classificirbar, um den Versuch wagen zu dürfen, alles in die Reihe stellen zu wollen.' Sehr erfreulich und förderlich ist ihm bei diesen Studien der Umgang mit Eugen Plew, einem Schüler von Lehrs, der sehr glücklich in Fragen der griechischen Mythologie eingegriffen hat, durch seine Untersuchungen über die Kentauren sich direct mit Mannhardts Forschungen berührte, aber schon am 16. September 1878 starb (vergl. Altpreussische Monatsschrift N. F. 18, 97).

Ein Brief vom 27. Juni 1874 ist vor der Reise nach Stockholm zum Archäologen-Congress geschrieben. Der erste Band der Wald- und Feldculte war damals im Druck und ward am 30. December an Müllenhoff geschickt, dem er gewidmet war: 'Die Widmung möge Ihnen sagen' schrieb Mannhardt 'wie tief ich empfinde, was ich Ihnen Alles zu danken habe, und wenn mich in Furcht und Hoffnung ein Verlangen bewegt, so ist es dies, dass die dargebotene Gabe nicht ganz unwerth erscheinen möge des liebevollen und vertrauenden Eintretens für mich und meine Sache, dessen Sie mich gewürdigt haben, und Ihres Namens, mit dem sich meine Schrift an der Stirne geschmückt hat. Um mich Ihnen mit meiner ganzen kleinen Person vorzuführen, erlaube ich mir, meinen Zeilen ein Lichtbild hinzuzufügen, welches ich — das erste seit langen Jahren — nach meiner Rückkehr aus Stockholm für das von den Mitgliedern des Congresses an Hans Hildebrand gestiftete Album anfertigen liess. Auch diese schwedische Reise danke ich Ihrer Freundschaft. Es war durch das liebenswürdige Entgegenkommen der schwedischen Gelehrten, ja des schwedischen Volkes eine sehr angenehme, durch herrliche Feste in der lieblichsten Natur verschönte Zeit die ich im Augustmonat dort verlebte.'

Müllenhoff antwortete am 3. Januar 1875: 'Lieber, guter, theurer Freund! Wie soll ich Ihnen danken! Gestern — erst gestern — wird mir Ihr Packet gebracht und während ich mit tausend Dingen, wie sie der Jahreswechsel in meinem Haushalt mit sich bringt, beschäftigt bin, mir nicht auf den Tisch, sondern in irgend eine Ecke gelegt; ich absolvire erst meine Geschäfte, dann kommen andere, Besuche u. s. w. Nachmittags muss ich in die Singakademie eilen, um Adlers Vortrag über Erwin von Steinbach mit anzuhören, da er mich selbst als Urtheiler berufen hatte, dann hatte ich in Haupts Nachlass bei Mayer und Müller zu wühlen, was die ganzen Ferien über sich verschoben hatte, endlich kommen Abends Scherer, Nitzsch und eine Reihe junger Freunde — es war ja Sonnabend — und ich vergesse vollständig das Packet, das ich im Gewühl kaum gesehen hatte. Erst soeben als ich in mein Zimmer trete und mir meine erste Morgenpfeife bereiten will, fällt es mir in die Hände, ich sehe 'Danzig' aufgeklebt, nun erst ahne ich was es enthält, aber doch nicht ganz: die grösste Ueberraschung kam erst, als ich die Hülle abgerissen, eine

tiefe herzliche Rührung, die mir das Auge feucht machte und die Arme ausstrecken liess, um Sie zu fassen und Ihnen mit einem Druck zu sagen, was das Papier nicht vermag. Aber es treibt mich doch Ihnen gleich zu erzählen wie es mir mit Ihrem Geschenk ergangen ist. Haben Sie tausend Dank! Ich hatte in der letzten Zeit über allerlei Arbeiten Ihr Buch und das Erscheinen desselben fast ganz vergessen, und auch ohne Widmung wäre es für mich eine grosse Ueberraschung und Freude gewesen. Ueber das Buch und seinen Inhalt kann ich Ihnen natürlich noch nichts sagen, ich will Ihnen nur meine Freude darüber und meinen Dank aussprechen. Das weitere wird demnächst folgen, sobald als irgend möglich werde ich es durchlesen und Ihnen dann schreiben.'

Dazu ist es aber doch eigentlich nicht gekommen. Mannhardt klagt am 21. März 1875, dass er über seinen ersten Band noch von keiner Seite etwas gehört habe, weder Zustimmung noch Ablehnung. Um so ernster nimmt er es mit dem zweiten Bande und anticipirt in bescheidener Weise das Urtheil über den ersten. Fast unvermittelt geht er zu einer politischen Betrachtung über: 'Mit innerster Theilnahme und Spannung, mit Bangen nicht für den allerletzten Ausgang, wohl aber für das Schicksal unseres Volkes und der Civilisation in der nächsten Zukunft, folgt mein Herz den Phasen des gewaltigen Kampfes gegen die Römlinge, einem Kampfe, dem in stiller bescheidener um die nächste praktische Verwerthung noch unbekümmerter Arbeit geistige Hilfsmittel zuzubereiten die innerste Triebfeder ja auch meiner ganzen Thätigkeit ist. Wie schlagend und klar war in diesen Tagen Gneists Rede über die Unmöglichkeit zweier souveräner Kirchen im Staate und über die Verdienste des monarchischen Staates um Unschädlichmachung der faulen Consequenzen des westfälischen Friedens, und wie hat die Gehässigkeit der Ultramontanen sofort seine Aussprüche verdreht und zur Drohung des Religionskrieges ausgebeutet!'

Am 19. August 1875 übersendet er seine in der Zeitschrift für Ethnologie erschienene Abhandlung über lettische Sonnenmythen und äussert neue Sehnsucht, zu erfahren, was denn Müllenhoff eigentlich zu seinem 'Baumcultus', dem ersten Bande der Wald- und Feldculte sage. Müllenhoff antwortet am 19. September: 'Zu meinem grossen Leidwesen muss ich Ihnen das Bekenntniss, das beschämende, ablegen, dass ich Ihren Baumcultus noch nicht einmal ganz ausgelesen habe.' Er sei noch nicht über 200 Seiten hinausgekommen, bis dahin aber gefalle ihm die Arbeit sehr und er wünsche dem Freund alles Glück dazu. Steinmeyer und ich hätten ihn gebeten, das Buch im Anzeiger für deutsches Alterthum zu recensiren. 'Aber' fährt er fort 'ich werde mit den Jahren immer träger, langsamer und unproductiver, und wenn ich Ihr Buch besprechen soll, so müsste es von der principiellen, nicht der materiellen Seite sein, und die principielle Seite wird sich wohl erst mit dem nächsten Theile in ihrem vollen Lichte zeigen. Ihre lettischen Sonnenmythen habe ich noch weniger vornehmen können, aber ich verspreche Ihnen heilig, ich werde meine Mussestunden auf Ihren Baum-

cultus und die Sonnenmythen verwenden und dann ernstlich überlegen, ob ich etwas vernünftiges darüber zu sagen habe oder nur zu danken habe.'

Zu Weihnachten 1875 oder Neujahr 1876 war dann Mannhardt wieder in Berlin und ich traf mit ihm dort zusammen. Müllenhoff und ich müssen einmal gemeinschaftlich seine Sonnenmythen mit ihm discutirt haben, in welchem Sinn, ergibt Mannhardts Brief an Müllenhoff vom 7. Mai 1876: 'Wie es bei solchen Streitfragen leicht zu gehen pflegt, liess mich die Nothwendigkeit, mich gegen Ihre mir unerwarteten Bedenken hinsichtlich des Ganzen meiner lettischen Sonnenlieder zu rechtfertigen, nicht zu dem Geständniss kommen, dass mir selbst bei der Ausdehnung, welche die Sonnenmythologie unter meinen Vergleichungen gewinnen wollte, nicht behaglich zu Muthe sei, dass ich dies als eine Art schmerzlicher Niederlage empfinde, insoferne bei Eröffnung eines neuen Gesichtpunctes sofort von allen Seiten zuströmender Stoff sich demselben unterzuordnen drängt, also die betrübende Gefahr unvermeidlich erscheint, aus Allem Alles zu machen. Umsomehr habe ich, da es mir ja doch nur um Auffindung der Wahrheit zu thun ist und da ich auf Ihr Urtheil den höchsten Werth lege, immer und immer wieder Ihren und Scherers angedeuteten Widerspruch mir im Kopfe herumgehen lassen und den Gründen desselben nachgespürt. Indem ich mir aber zugleich sagte, dass Sie beide in dieser speciellen Sache noch nicht, wie ich, zu Hause sein noch meine Arbeit (was gewiss kein Vorwurf sein soll) durchstudirt haben konnten wie sie es will, fasste ich wieder Muth, da ich auch bei ernstester Prüfung mich überzeugen zu dürfen glaubte, dass im ganzen und grossen meine Untersuchung nicht unnütz, noch unwissenschaftlich geführt ist. Ich bin weit entfernt, alle Mythen mit Kuhn, Schwartz und M. Müller sammt ihrer Schule für psychische Reflexe von Naturerscheinungen zu halten, noch weniger ausschliesslich für himmlische (solare oder meteorische); ich habe gelernt die dichterische und litterarische Production als wesentliche Factoren in der Ausbildung der Mythologie zu würdigen und die aus diesem Sachverhalt folgenden Consequenzen zu ziehen und in Anwendung zu bringen. Aber andererseits halte ich für gewiss, dass ein Theil der älteren Mythen aus Naturpoesie hervorging, die uns nicht mehr unmittelbar verständlich ist, sondern durch Analogien erschlossen werden muss, welche noch keineswegs historische Identität zu verrathen brauchen, sondern nur gleiche Auffassungsart und Anlage auf ähnlicher Entwickelungsstufe bekunden. Unter diesen Naturmythen beziehen sich einige auf die Zustände und das Leben der Sonne. Die ersten Schritte zu ihrem Verständniss werden gefördert durch eine noch nicht durch kunstmässige Dichterreflexion getrübte Naturpoesie, wie die lettische, wo ausgesprochenermassen zum solaren Kreise gehörige mythische Persönlichkeiten zu einer grossen Anzahl poetischer Verbildlichungen in Beziehung gesetzt werden, für welche folgerichtig zunächst auch aus demselben Naturgebiet eine Deutung versucht werden muss.... Meine Methode ist hier dieselbe wie in dem Baumcultus; ich gehe von

einem gegebenen ganzen Complex von Thatsachen, deren Ideenkreis im allgemeinen bekannt und deutlich ist, also festen Anhalt für die Einzelerklärung bietet, aus und erläutere ihn zunächst aus sich selbst und durch sichere Analogien, von da fortschreitend suche ich Dunkleres aufzuhellen. Ich suche die einfachsten Grundvorstellungen und Anschauungen, die Keimzellen auf, aus deren Zusammenwuchs sich in sehr verschiedener Weise mythische Erzählungen bilden. Dass ich es lernte, wo litterarische Tradition ins Spiel kommt, zuerst und vor allem historische Kritik zu üben, sollen Sie mir hoffentlich nach Erscheinen des zweiten Bandes der Feld- und Waldculte bezeugen dürfen; bei den andeutenden und leicht hingeworfenen Vergleichen der Dioskuren- und Argonautensage ist das nicht, so wie es sollte und wie es ohne eine tiefere und umständliche Untersuchung auch nicht geschehen kann, in dem erwünschten Masse geschehen, und ich glaube, das vermissen Sie mit Recht.... Jedesfalls danke ich Ihnen die Anregung zu verschärfter Wachsamkeit und Behutsamkeit in Bezug auf jede Combination, und ich danke Ihnen dies von Herzen, habe daraus auch schon für die Schlussredaction des zweiten Bandes Nutzen gezogen, der hoffentlich besser im Stande sein wird, von vorneherein Ihren Beifall zu gewinnen.'

Diesen zweiten Band übersandte er am 6. December 1876 mit erneuerter Bitte um Recension. Müllenhoff aber bittet seinerseits jetzt 10. December 1876, ihn seines, wie er sagt, voreiligen Versprechens zu entbinden. 'Ich bin nicht mehr leistungsfähig', meint er, 'und wenn ich es wäre, so habe ich bei dem ersten Bande gelernt, dass ich zu einer Beurtheilung Ihres Werkes mich wenig schicke; ich komme von einer ganz anderen Seite an die Dinge und würde Sie nur in Hinsicht der Methode vornehmen können; dabei aber würde mir doch gar sehr fehlen, dass ich in dem Bereich des Volksglaubens und der neueren Volksüberlieferungen seit Jahren nicht fortgearbeitet und fortgesammelt habe. Sie brauchen aber diesmal ganz gewiss nicht zu sorgen, dass Sie nicht besprochen werden, von Seiten der classischen Philologen gewiss! Sie können aber eine völlig sachkundige Beurtheilung überhaupt kaum erwarten, da Sie auf einem von keinem oder nur wenigen betretenen Wege und zum Theil mit neuem Material arbeiten. Was Sie gefunden und bringen, nehmen wir dankbar an und machen es uns nach und nach zu Nutzen. Ihr Buch wird allmählich wirken, aber erwarten Sie keinen raschen Erfolg. Gott gebe nur, dass Ihnen Muth und Kraft zum Weiterarbeiten nicht fehlen! Dass Sie nicht vergeblich arbeiten und wenn auch nicht schnell, doch desto nachhaltiger wirken werden, des können Sie gewiss sein!' Mannhardt dankt kurz in einer Neujahrskarte.

Mittlerweile hatte ich die Recension für den Anzeiger übernommen, auch in der Deutschen Rundschau auf Mannhardts Wirken hingewiesen; und dies, so wie eine Anfrage über brunnentrinkende Drachen, die ich mit Bezug auf Denkm. XXXV. 5b an ihn richtete, führte zu

einer etwas lebhafteren Correspondenz zwischen uns, aus der ich nur folgende Sätze Mannhardts (vom 23. Juni 1877) um ihres sachlichen Interesses willen anführe: 'Ich sitze jetzt mitten in der Arbeit über den Demetercult und hoffe, dass dies die reifste meiner bisherigen Veröffentlichungen werden wird. Eine dabei gelegentlich gemachte Beobachtung möchte ich Ihnen zur Prüfung mittheilen. Ist irgend ein Hinderniss vorhanden, das räthselhafte Wort Phol im zweiten Merseb. Zauberspruch für eine (des fremdklingenden Namens wegen angenommene) Schreibung statt Vol zu erklären? Nimmt man das an, so entsteht

1) Reine Allitteration zu vuoron.

2) Treffender Parallelismus zu Z. 4

Vol und Wodan

Volla und Fría

3) Vol eine Personification dem Sinne nach wie griech. Plutos (Erntefülle, dann Wohlstand in Friedenszeit), der Form nach wie der heilige Tumbo im Strassburger Blutsegen gebildet, als Synonym zu Paltar (Baldr) 'potens' begreiflich, scharfer Gegensatz zu dem den Wohlstand vernichtenden Kriege Hadu (Hödr). Wie sehr trotz alles Heldenthums den Altgermanen schon früh die Anerkennung der durch die Haus und Hof verwüstenden Fehden bedrohten Segnungen des Friedens geläufig war, zeigen Formeln und Eigennamen wie freoduvebbe, Frithugairns, Frithureiks, Sigufrit. Der in Frieden genossene und geschützte Wohlstand ist die Grundlage alles höheren und edleren Lebens; daher wird Baldr 'der Gute'. Mögen Götter und Menschen sich verschworen haben, ihn aufrecht zu erhalten und nicht zu versehren, der geringfügigste Vorwand und Anlass genügt ihn zu morden, wenn es dem bösen Nachbar nicht gefällt. Da haben Sie modern ausgedrückt den Keim der Baldermythe. Meiner Auffassung kommt, was Weinhold Zs. 7, 57 auseinandergesetzt hat, fast ganz nahe. Ueberlegen Sie sich die Sache einmal und bei Gelegenheit lassen Sie mich Ihre Meinung hören.' Ich will nicht unterdrücken, was ich sofort (am 27. Juni 1877) antwortete: 'Ihre Bemerkung über Phol brauche ich mir gar nicht zu überlegen. Fol statt Phol fordert die Allitteration — ich habe das Müllenhoff einmal oder wiederholt gesagt; er hats nicht acceptirt; warum, weiss ich nicht mehr. Auch der allgemeine Gedanke über Frieden stimmt vollkommen mit meiner Ansicht, wie sie sich mir seit ein paar Jahren bei Gelegenheit der Behandlung des Nibelungenmythus feststellte. Hödr ist nichts andres als der Krieg. Siegfried als Schlussglied des sich selbst aufreibenden Sieg- und Krieggeschlechtes scheint mir ein Ausfluss der Friedenssehnsucht eines im ununterbrochenen Krieg umhergeworfenen Volkes. Doch sind alle meine Gedanken hierüber noch unreif. Ich wag es auch im Colleg nur sie anzudeuten.... Das Recht zu der ganzen Auffassung entnehme ich aus Müllenhoffs sicherer Behandlung der ags. Saxnot-Genealogie mit den Schlachtbegriffen. Sie wissen, bei Schmidt VIII, auch Zs. 11, 291 f. Ich wünschte also recht sehr, dass Sie den Gedanken ausführen.'

Müllenhoffs Correspondenz mit Mannhardt ruhte nun bis in den Anfang des Jahres 1879, wo Müllenhoff (am 18. Januar) ihn nach der mater deum der Aestier befragte und die Antwort erhielt, die er in der Zs. 24, 159—168 ihrem wesentlichen Inhalte nach abdrucken liess. Mannhardts Zurückführung der Taciteischen Nachricht auf die Eberamulete der Aestier (a. a. O. 167) eignete sich Müllenhoff vollständig an und nahm sie in den zweiten Band der Alterthumskunde auf, wie er dem Freund am 23. Februar meldet.

Im Sommer 1879, während der Ferien, kam Mannhardt, sehr krank, auf der Rückreise aus Holstein, wo er vergeblich Erholung gesucht, durch Berlin und bat Müllenhoff wie mich, ihn im Hotel aufzusuchen, weil er nur so uns sehen und sprechen könne — 'wer weiss, ob es nicht das letzte Mal im Leben wäre'; so schrieb er fast gleichlautend an uns beide. Wir waren beide verreist und haben ihn nicht mehr gesehen.

Mannhardts letzter Brief ist vom 11. October 1880 und enthält erst den Dank für den Druck des Aufsatzes über die mater deum der Aestier nebst dem Bericht über einen langen und jammervollen Krankheitszustand, der ihm alles Arbeiten verbot. Jetzt aber glaubte er zur Wiederaufnahme seiner Thätigkeit im Stande zu sein. Müllenhoffs Antwort vom 18. October 1880 klingt froh theilnehmend, was Mannhardt, aber ebenfalls sehr trübe, was die eigenen Verhältnisse anlangt: 'Lieber, theurer Freund! Lassen Sie mich gleich der Freude meines Herzens Ausdruck geben über Ihren in diesem Augenblick eingetroffenen Brief! Ich kann wohl sagen und Sie werden es mir glauben, dass ich seit dem vorigen Frühjahr mit Ihnen gelitten habe. Jedesmal, wenn ich an Sie erinnert wurde und Ihrer gedachte, sei es allein für mich, sei es im Gespräch mit andern, befiel auch mich eine Beklemmung und eine schwere Last bedrückte mir das Herz. Die ist nun, Gott sei es gedankt! wenn auch nicht abgewälzt, doch gelüftet und mit Ihnen empfinde ich ganz die Freude der neuen Hoffnung und des neuen Muthes, die Ihnen aufgegangen ist. Gott erhalte sie Ihnen und lasse es wirklich nun bald g a n z besser werden, damit Sie Ihre Arbeiten wieder aufnehmen können.... Mir selbst ergeht es nicht so, wie die Leute glauben, die mich allezeit wegen meines Aussehens beglückwünschen. Die Arbeit geht mir, je länger, je mehr, immer langsamer und freudloser von der Hand, dazu kommen die Hindernisse, dass ich für Dinge in Anspruch genommen werde, die nur von aussen an mich herangebracht werden. So sind mir die g a n z e n Ferien diesmal verloren gegangen. Und mehr und mehr verdunkeln sich mir die Augen, so dass es schwer hält an der alten Mahnung festzuhalten: Wirket dieweil es Tag ist. Doch stille davon!'

Mannhardts Hoffnungen waren trügerisch. Er starb wenige Monate darnach, am 25. December 1880 im Alter von noch nicht ganz fünfzig Jahren.

Müllenhoffs Befürchtungen aber waren nur zu gegründet. Das

Augenlicht hatte er zuletzt fast ganz eingebüsst. Es war im Werk, ihm eine regelmässige Unterstützung bei der Alterthumskunde zu schaffen, die ihm jede Anstrengung der Augen erspart und ein rascheres Fortschreiten seines Lebenswerkes gesichert hätte, als plötzlich Erscheinungen der Aphasie auftraten und er nach und nach dem Grab entgegengeführt wurde. Er starb am 19. Februar 1884.

Er hatte noch für Mannhardts Nachlass gesorgt, so weit es ihm zukam. Das vorliegende Heft, für dessen äussere Herstellung er Herrn Dr. Patzig gewann, legt davon Zeugniss ab. Die handschriftlichen Sammlungen Mannhardts befinden sich auf der hiesigen Universitätsbibliothek. Die Denkmäler der lettopreussischen Mythologie, die Mannhardt fast ganz ausgearbeitet hinterliess, wird Herr Bibliothekar Dr. Berkholz in Riga, auf dessen Mitarbeit von vornherein dabei gerechnet war, noch im Laufe dieses Jahres herausgeben.

In der Correspondenz Müllenhoffs über Mannhardts Nachlass finde ich die Aeusserung: 'Hoffen wir, dass die ganze Arbeit, die uns bevorsteht, zu einem alle befriedigenden, frohen Ende geführt werde und dass es uns gelinge, dem theuren Verstorbenen noch Ein Denkmal zu errichten zu denen, die er sich schon selbst gesetzt hat und das zugleich auch eine Mahnung an die Zukunft ausspricht, was er ihr zu thun hinterlassen hat.'

Möge vor allem von dem vorliegenden Band eine solche Wirkung ausgehen!

Welcher hohe Rang Müllenhoff unter den Mythologen zukommt, zeigt neben dem fünften Band der Alterthumskunde und mehreren älteren Aufsätzen auch der Anfang dieser Vorrede. Welchen hohen Rang er seinerseits Mannhardt einräumt, erhellt aus den brieflichen Aeusserungen, die ich mittheilte, und könnte ich auch ohne solche Aeusserungen bezeugen. Mannhardts Art, die Volksüberlieferung zu sammeln, und der Gebrauch, den er davon machte, um antike Culte zu erläutern, hatte, von Meinungsverschiedenheiten im einzelnen abgesehen, seinen entschiedenen Beifall. Er fing erst an, persönlich sich recht für ihn zu erwärmen, als er ihn in der Wissenschaft auf so gutem Wege sah. Wendet sich erst einmal das Interesse weiterer Kreise wieder den mythologischen Fragen zu, fällt von dem verbreiteten Antheil an den abergläubischen Meinungen der Naturvölker auch für die verwandten und leichter erforschbaren heimatlichen Volksüberlieferungen etwas ab: so wird man erkennen, dass nie jemand mit grösserem Ernst und grösserem Erfolg seine Kraft auf dieses Gebiet concentrirt und durch sein Beispiel der Zukunft grössere Aufgaben gestellt hat, als Wilhelm Mannhardt.

Herr Dr. Hermann Patzig äussert sich über seine Thätigkeit, wie folgt:

'Die vorliegenden Abhandlungen Mannhardts, bestimmt, den dritten Band seiner Wald- und Feldculte zu bilden, von dem er am 23. September

1877 schrieb, dass er frühestens im Sommer 1878 in Druck gehen würde, waren mit Ausnahme des wichtigsten Kapitels V (und VI), welches noch der 'Ausarbeitung' harrte, schon vor Herausgabe des zweiten Bandes im Grossen und Ganzen abgeschlossen, wie sie auch in demselben schon angekündigt sind (AWF. V. vergl. S. 282. 315. 344. Ueber die Thesmophorien findet sich im Nachlass nichts). Kap. VI sollte nach der ersten Anlage Unterabtheilung eines den Koremythus behandelnden Abschnittes werden, wie aus folgender auf einem Blatte des Nachlasses enthaltenen Skizze zu ersehen ist: 1) Hom. Hymnus. 2) Demeter: a. Name. b. Wesen. c. Kornmutter. d. Demeter Erinnys. 3) Kore: a. Persephone. b. Kore-Mädchen. c. Kornkind und Kornmaid (jungfer). e. Erichthonios. Pluto. f. Kind = Korn. g. Kornbraut und Kornbräutigam. 4) Verbindung von Demeter und Kore u. s. w. Später wurde es an die Vorbemerkungen zu Kap. V angereiht, schliesslich aber nebst einem Stücke des Bindegliedes eliminirt. In welchem Zusammenhange es noch verwendet werden sollte, deutet jene Notiz an. In den Kap. I—IV wurden die Verweisungen auf AWF., welche zum Theil schon vom Verfasser selbst eingetragen waren, vervollständigt, andererseits Stellen, welche im zweiten Bande schon vorweggenommen waren, ausgeschieden. Die Ueberschriften von Kap. V und VI stammen, wie Abtheilung und Benennung der Paragraphen des dritten und vierten Kapitels, Inhaltsverzeichniss und Register von dem Herausgeber. Sachliche Aenderungen wurden nur im Nothfall und bei völliger Evidenz mit möglichst schonender Hand gewagt. Ausfüllung von Lücken und Zusätze sind durch eckige Klammern kenntlich gemacht; die sehr zahlreichen Richtigstellungen von Namensformen und Citaten, welche letztere bis auf wenige unerreichbare nachgeschlagen wurden, sowie selbstverständliche Aenderungen im Ausdruck zu bezeichnen, erschien zwecklos und störend. Von grossem Nutzen waren die Fragmente des ersten Concepts, die oft gegenüber der späteren zum Theil durch Dictat- und Copistenfehler entstellten Fassung das Richtige boten und, wo vorhanden, benutzt wurden. Etwa dennoch stehen gebliebene Fehler möge der gütige Leser entschuldigen. An einigen Stellen, die der Verfasser höchst wahrscheinlich noch geändert haben würde, war es Pflicht des Herausgebers, sich zu bescheiden.'

Den Titel des Heftes habe ich nach meiner ursprünglichen Vereinbarung mit Müllenhoff gewählt, der allerdings zuletzt 'Ländliche Bräuche diesseit und antike Culte jenseit der Alpen' wünschte, aber, wie ich nicht zweifle, sich zum Festhalten an der verabredeten einfacheren Ueberschrift hätte bewegen lassen.

Berlin, 19. August 1884.

WILHELM SCHERER.

INHALT.

Erstes Kapitel.

Lityerses.

Zweites Kapitel.

Chthonien und Buphonien.

Drittes Kapitel.

Die Lupercalien.

Viertes Kapitel.

Das Octoberross.

Fünftes Kapitel.

Demeter.

Sechstes Kapitel.

Kind und Korn.

KAPITEL I.

LITYERSES.

---

§ 1. DAS LITYERSESLIED UND DIE LITYERSESSAGE. UNSERE QUELLEN.

Der regsame Geist der Griechen hat schon frühe den Festliedern der fremden Nationen, mit welchen sie in Berührung kamen, Aufmerksamkeit zugewandt. Wie man dem Linosgesang der Phoeniker, dem Maneros Aegyptens Theilnahme schenkte, trug man sich mindestens schon zur Zeit des Sokrates mit einer Sage, welche den Ursprung des Lityerses, eines von den Landleuten in Phrygien bei der Ernte gesungenen Liedes aus dem Andenken an den Tod eines gleichnamigen Königssohnes erklärte. In zwei Fassungen umlaufend wurde diese Sage ein beliebter und mehr als zwei Jahrhunderte (sicher von Pherekrates 420 v. Chr. oder Strattis 396 v. Chr. bis Sositheos 280 v. Chr.) vorhaltender Stoff der Komödie und des Satyrspiels. Möglicherweise hatte bereits Euripides (480—406) in seinen *θερισταί* die Fabel als Satyrspiel behandelt. Es war eine Folge solcher oftmaligen Bearbeitung derselben und der allgemeinen Bekanntschaft mit ihr, dass 'Lityerses' oder 'Lied des Lityerses' mit der Zeit als jeder individuellen Beziehung entkleideter sprichwörtlicher Ausdruck für einen beim Kornschnitt und Dreschen angestimmten Gesang überhaupt verwandt werden konnte, dergleichen auch unter Griechen, wie bei andern Völkern

des Alterthums üblich war.[1] Der Untergang der alten Litteratur hat in erster Reihe jene Dramen mitbetroffen; das Verdienst einige dürftige Bruchstücke daraus und den Inhalt der in ihnen behandelten Sage gerettet zu haben, gebührt den grossen onomatologischen und lexicologischen Sammelwerken des spätesten Alterthums und der byzantinischen Periode (Pollux 190 p. Chr., Athenäus 200 p. Chr., Hesych 400 p. Chr., Photius 891 p. Chr., Suidas 970? p. Chr.). Die Kunde, welche sie von Buch zu Buch durch eine lange Reihe im allgemeinen bekannter, für diesen einzelnen Fall im besonderen schwerlich jemals ganz nachweisbarer Zwischenglieder vermittelt haben, gründet sich ihrem Ursprunge nach auf die von den älteren alexandrinischen Gelehrten verfassten Commentare zu den Komikern und Tragikern und nahm ihren Weg einerseits

[1] So brauchte ihn vielleicht schon Menander (306 v. Chr.) im *Καρχηδόνιος* (Meineke Fragm. com. IV 146). Vergl. Photius, Suid. s. v. *Λιτυέρσης*.

ᾄδοντα Λιτυέρσην ἀπ' ἀρίστου τέως.

Theokrit (272 v. Chr.) lässt id. X 41 ff. den Schnitter Milon seinen liebeschmachtenden Genossen Battos verspotten, indem derselbe dem Sehnsuchtsliede des letzteren das Muster eines Gesanges entgegenhält, wie er sich für den rüstig schaffenden Schnitter gezieme, 'Sprüche des göttlichen Lityerses' (*θᾶσαι δὴ καὶ ταῦτα τὰ τῶ θείω Λιτυέρσα*). Inhalt ist eine Lobpreisung der Demeter, eine Mahnung zu fleissiger Arbeit und ein Aufruf an den Schaffner des Herrenhofes den von dem anstrengenden Tagewerk mitgenommenen Arbeitern die ersehnte Mahlzeit gut und reichlich auszurichten. In dem Liede des Milon giebt Theokrit vermuthlich die Nachbildung eines wirklich gesungenen Volksliedes, aber eines griechischen, aus welchem sicherlich nicht — wie Kämmel (Heracleotica, Plauen 1869 S. 23) dies thut — irgend ein Schluss auf Form und Inhalt des phrygischen Lityersesliedes gewagt werden darf. Den Brauch griechischer Schnitter, bei ihrer Arbeit oder bei ihrem Feste zu singen, bezeugt auch Longus (Hirtengesch. IV 38) in der Beschreibung einer ländlichen Lustbarkeit: 'Hier war alles, wie natürlich in solcher Gesellschaft, dörflich und landgemäss. Einer sang wie Schnitter singen (*ὁ μὲν ᾖδεν οἷα ᾄδουσι θερίζοντες*), ein anderer ahmte die spottende Kurzweil der Kelternden nach.' Ein ägyptisches Drescherlied 'Tretet von selbst, ihr Rinder, tretet von selbst, tretet von selbst die Kornhalme; die Ernte gehört eurem Herrn' findet sich in hieroglyphischer Schrift neben der Darstellung einer Dreschtenne, Rosellini monum. civili I 312.

durch die aus diesen gezogenen Glossare zu den genannten Dichtungsgattungen (z. B. Didymos); aus diesen stammt unzweifelhaft ein Teil der Notizen bei Hesych, Photius und Suidas, sowie in den Theokritscholien; für einen anderen Theil der Angaben in den letzteren und bei den Lexicographen sowie für Tzetzes muss die gemeinsame Quelle in einem davon verschiedenen Erzeugniss jenes erklärenden Schriftthums gesucht werden. Andererseits gerieth die Traditon jener ältesten Commentare in die Litteratur der Onomastica, welche eigenthümliche Benennungen für bestimmte Lebensverhältnisse zusammenstellten.[1] Unter diesen gab es zahlreiche Schriften, welche von Musik,[2] andere, welche von Mahlzeiten handelten.[3] In beide Schriftgattungen fand der Name des Lityerses Aufnahme, in die eine unter den Synonymen für Hymnen und Oden, in die andere als Beispiel für starke Esslust. Aus Athenäus XIV 9 ff. (p. 618 ff.) ersieht man, dass Zusammenstellungen der ersteren Art schon von Aristoxenos *περὶ μουσικῆς* (320 v. Chr.), Semos von Delos *περὶ παιάνων*, Aristophanes von Byzanz *Ἀττικ. λέξ.* (200 v. Chr.), Tryphon *περὶ ὀνομασιῶν* gemacht waren, sie fanden sich vielleicht auch in der *ἱστορία θεατρική* des Königs Juba, des Zeitgenossen Ciceros, welche eine Hauptquelle für Pollux (190 n. Chr.) gewesen zu sein scheint.[4] Aus diesem Schriftthum stammt die Erwähnung des Lityerses bei einem Apollodor (Schol. Theocr. X 45), bei Pollux I 38 IV 54 und bei Athenäus XIV 10. Aus den Exempelsammlungen von 'gesegnetem Appetit' in den Schriften über *δεῖπνα*, deren Anfänge (vgl. Tryphon) ebenfalls in das alexandrinische Zeitalter hinaufreichen, floss, was Athenäus (200 n. Chr.) Deipnos. X 8 und Aelian (200 n. Chr.) Var. hist. I 27 vom Lityerses aussagen. Anderswoher als von den genannten Autoren kommt uns keine Nachricht über den uns beschäftigenden Gegenstand zu; mithin sind die Dramendichter des fünften bis dritten Jahrhunderts v. Chr. und ihre ältesten Erklärer die

[1] Althaus de J. Pollucis fontibus Berol. 1874. S. 8 ff.
[2] Althaus a. a. O. S. 11 ff.
[3] Althaus a. a. O. S. 13 ff.
[4] Althaus a. a. O. S. 36 ff.

wahre und einzige (weiterhin in mannigfachen Kanälen abgeleitete) Quelle, woher die Kenntniss von dem Vorhandensein des Lityersesliedes und von der an dasselbe geknüpften Sage uns zuströmt. Jene Männer aber haben die Erzählung augenscheinlich weder selbst erfunden, noch aus dem Volksmunde geschöpft, sondern bereits in der schriftlichen Aufzeichnung eines gelesenen Autors oder in mehreren der Art vorgefunden. Man wird nicht irre gehen, wenn man dabei an die Logographen denkt, z. B. an Charon von Lampsacus (480 v. Chr.), der in seinen *κτίσεις* öfter derartige Sagen vorbrachte,[1] an Xanthus, den Zeitgenossen desselben aus Lydien, der in seinen 'lydischen Geschichten' mehrmals auch phrygische Sagen mittheilt und vielfach auf Gebräuche zu reden kommt, oder an den Halicarnassier Panyasis (um 468 v. Chr.), dessen Heraklee einen Reichthum romantischer Abenteuer der Amphitryoniden in fernen Landen umspannte. Diese Schriftsteller konnten sehr wohl ihre Mittheilung mündlichen Erzählungen entnommen haben.

§ 2. DER INHALT DER ÜBERLIEFERUNG.

Sehen wir uns nach dieser vorläufigen Zurechtfindung in den Quellen den Inhalt derselben an. Zunächt geben wir die Fassung der Sage bei Pollux IV 54 in freier Wiedererzählung. Lityerses war ein Lied der Phryger, welches bei der Ernte und auf den Dreschplätzen in klagendem Tone gesungen wurde. Es hatte den Namen von einem Sohne des Phrygerkönigs Midas, Lityerses. Dieser forderte zu einem Wettstreit im Mähen heraus. Wer dabei schwach wurde und mit dem andern nicht Strich halten konnte, verlor die Wette und war dann der Gnade und Ungnade des Siegers unterworfen. Lityerses pflegte in diesem Falle den Unterlegenen auszupeitschen. Einst aber stiess er auf einen Mäher, der stärker und gewaltthätiger war, als er; er unterlag und

[1] Vergl. Müller Fragm. hist. Gr. I 35, 12. 13. AWF. 16.

zahlte mit dem Leben. Zur Tröstung seines Vaters Midas sang man das Lityerseslied.[1]

Pollux allein stellt das Ereigniss in dieser Weise dar, alle übrigen Berichterstatter folgen einer in mehreren Stücken abweichenden Tradition. Midas hatte einen Bastard, Lityerses, der am Sommertag saumselig das Korn mähte, dafür aber eine fabelhafte Esslust bewährte. Kam ein Fremder aufs Erntefeld oder ging er nur vorbei, so lud er ihn ein sein Gast zu sein, bewirthete ihn überreichlich mit Trank und Speise, dann aber zwang er ihn (es scheint zum Entgelt dafür) mit ihm in Gemeinschaft zu mähen und dabei band er ihn in eine Garbe ein und schlug ihm das Haupt ab. Einst aber kam ein Stärkerer, kein Geringerer als Herakles, über ihn und bereitete ihm das Schicksal, das er andern bereitet. Das älteste Zeugniss für diese Tradition gewährt ein Bruchstück aus 'den Guten' des Pherekrates. Dem Komiker bot natürlich die nimmermüde Esslust des Lityerses willkommenen Anlass zu scherzen.

> Ich esse, wenn man grade mich zu essen zwingt,
> Des Tags knapp fünfthalb Scheffel Speise. B. Knapp? Fürwahr
> Du issest wie ein Sperling, wenn des Tags du nur
> Die Zehrung für ein grosses Kriegsschiff zu dir nimmst.[2]

Sositheus aus Alexandrien in Troas, ein zeitweilig auch für die attische Bühne thätiger alexandrinischer Dichter aus dem Reigen jenes Siebengestirns, das unter Ptolemäus Philadelphos der tragischen Muse eine Zeit der Nachblüte verschaffte und von den dankbaren Nachkommen den klassischen Tragikern der älteren Zeit als eine *δευτέρα τάξις* an die Seite gestellt

---

[1] Poll. onom. IV 54 Bekk. *οἱ δ' αὐτὸν Μίδου παῖδα (Λιτυέρσην) εἶναι λέγουσιν, εἰς ἔριν δὲ ἀμήτου προκαλούμενον μαστιγῶσαι τοὺς ἐνδιδόντας· βιαιοτέρῳ δὲ ἀμήτῃ περιπεσόντα θάνατον παθεῖν [οἱ δὲ Ἡρακλέα τὸν ἀποκτείναντα αὐτὸν λέγουσιν]. Ἤιδετο δὲ ὁ θρῆνος περὶ τὰς ἅλως καὶ τὸ θέρος ἐπὶ Μίδου παραμυθίᾳ.*

[2] Athen. X 415 b. *τοιοῦτός ἐστι καὶ ὁ παρὰ Φερεκράτει ἢ Στράττιδι ἐν Ἀγαθοῖς, περὶ οὗ φησιν·*

> *Ἐγὼ κατεσθίω μόλις τῆς ἡμέρας*
> *πένθ' ἡμιμέδιμν', ἐὰν βιάζωμαι. B. μόλις;*
> *ὡς ὀλιγόσιτος ἦσθ' ἄρ', ὃς κατεσθίεις*
> *τῆς ἡμέρας μακρᾶς τριήρους σιτία.*

wurde, erneuerte das Satyrspiel in alterthümlichem Geiste. Auch den Lityerses hatte er zum Vorwurfe einer derartigen Dichtung gemacht, aus welcher im Anhange der anonymen Schrift eines alten Grammatikers über Weiber, die im Kriege sich auszeichneten, zwei Fragmente erhalten sind.[1] Das erste derselben lag Tzetzes (Chil. II 40 v. 596 ff.) vor, der daraus 6 Verse mittheilt, 3 andere citirt Athenäus X p. 415 c. Die beiden Bruchstücke[2] lauten:

I.

Es ist Kolainai dieses Mannes Heimatort,
Des alten Midas Stammburg, der ein König war
Mit Eselsohren und die liebe Einfalt selbst.
Sein Sohn ist der da, ihm als Bankert angeschmiert.
Wer dessen Mutter, weiss nur die, die ihn gebar.
Dreimal am kurzen Tag verschlingt an Schwarzbrod er
Drei volle Esellasten, und er trinkt zugleich,
Indem ein Ankerchen er nennt das Oxhoftfass.
Gar wenig im Vergleich zu dem, was er verschlingt,
Schafft er. Die Schwaden mäht er, an dem einen Tag jedoch
. . . .

[1] Ueber diese Schrift s. Westermann Paradoxogr. 1839 p. XLI.

[2] Dieselben wurden zuerst von Casaubonus aufgefunden und in der ersten Ausgabe seiner Lectiones Theocriticae 1584 (angehängt an J. Crispini Bucol. poet.) cap. IX p. 389 nach der Handschr. mit Hinzufügung einiger Emendationen mitgetheilt. Die späteren Ausgaben (Lect. Theocr. ex offic. Commel. 1592 c. XII u. s. w.) brachten den Versuch weiterer Textherstellung. Nach der ersten Ausgabe ist die handschriftl. Ueberlieferung wieder abgedruckt bei Eichstädt, de dramate satyrico, imprimis de Sosithei Lityersa. Lips. 1793 p. 134 ff. Aufs neue gab Heeren (Biblioth. d. a. Litterat. u. Kunst VI Göttingen 1789) nach demselben Codex, wie Casaubonus (s. darüb. Nauck trag. Graec. p. 640 Anm.*) den handschr. Text heraus. Die ganze Schrift des Anonymus fand Aufnahme in Mythogr. p. 346, 16 Westermann und Paradoxogr. p. 220 Westermann. Nachdem verschiedene Philologen, nächst Casaubonus z. B. Dalecamp (Annot. in Athen. l. X p. 767), J. St. Amand (Theocriti Wartoniani add. et corr. To. II p. 325), Eichstädt a. a. O. p. 136 ff. sich mit geringerem Glück an der Herstellung der Verderbnisse versucht, erfuhr dieselbe bedeutende Förderung durch G. Hermann (Opusc. acad. I 54 ff.) Nauck (trag. Graec. fragm. 639 ff.). Von litterarhistorischem Standpuncte beleuchteten die Fragmente des Sositheos Eichstädt a. a. O., G. Hermann a. a. O. Welcker die griech. Tragödie III 1256. Bernhardy Litteraturgesch. 1872 II S 73.

Und kam ein Fremder, oder ging er nur vorbei,
Gab er ihm Speise, ja er stopfte ganz ihn voll,
Und mehr noch schenkte Trank er ein, wie es im Aust
Ja Brauch ist; nicht missgönnt's den Todgeweihten er.
Dann aufs Gefild ihn führend, das Mäanders Strom
Mit reicher Nahrung für das Korn bewässerte,
Haut mit geschärfter Sichel er den Weizen ab,
Der manneshoch emporschoss. Doch den Fremden wälzt
Er sammt der Garb' um, schlägt sodann das Haupt ihm ab,
Und lacht des dummen Schnitters, den zu Gast er lud.

II.

A. Sein Leichnam wurde bei dem Fuss, dem Discus gleich
In des Mäanders Fluth geworfen; der ihn warf —
B. War wer? A. Wer anders sonst als Herakles?[1]

---

[1] *Λιτυέρσης Μίδου υἱὸς νόθος, ὃν ὁ Ἡρακλῆς ἀνεῖλεν ὄντα κακόξενον· ἠνάγκαζε γὰρ τοὺς ξένους συνθερίζειν αὐτῷ, εἶτα εὐωχῶν ἀπεκεφάλιζε, τὰ δὲ σώματα ἐκόμιζεν ἐν τοῖς δράγμασιν ὡς παραλελογισμένων. ἱστορεῖ ταῦτα κατὰ μέρος Σωσίβιος* (l. *Σωσίθεος*) *ἐν Δάφνιδι λέγων οὕτως·*

I.

τούτῳ Κελαιναὶ πατρίς, ἀρχαία πόλις
Μίδου γέροντος, ὅστις ὦτ' ἔχων ὄνου
ἤνασσε καὶ νοῦν φωτὸς εὐήθους ἄγαν.
οὗτος δ' ἐκείνου παῖς, πατρὶ πλαστὸς νόθος,
μητρὸς δ'ὁποίας ἡ τεκοῦσ' ἐπίσταται,
ἔσθει μὲν ἄρτους τρεῖς ὅλους κανθηλίους
τρὶς τῆς βραχείας ἡμέρας, πίνει δ'ἅμα
καλῶν μετρητὴν τὸν δεκάμφορον πίθον.
ἐργάζεται δ'ἐλαφρὰ πρὸς τὰ σιτία,
ὄγμους θερίζει, τῇ μιᾷ δ'ἐν ἡμέρᾳ
δαίνυσί τ' ἔμπης συντίθησιν εἰς τέλος.
χὤταν τις ἔλθῃ ξεῖνος ἢ παρεξίῃ,
φαγεῖν τ' ἔδωκεν εὖ καλῶς τ' ἐχόρτασεν

V. 1. *τούτῳ* Nauck. *οὔτε οἱ* cod. *αἶδ' αἱ* Hermann. V. 3. *φατὸς εὐειδοῦς* cod. *φωτὸς εὐήθους* Arnald. V. 4. *περίπλαστος* cod. *παράπλαστος* Tzetz. *πατρὶ πλαστὸς* Hermann. V. 6. *ἄρτους* cod. Tzetz. *αὐτοὺς* Athen. — *ὅλους* Tzetz. *ὄνους* cod. cf. Meineckii Exercit. in Athen. Spec. 2 p. 19. V. 9. *σιτία* cod. *φορτία* Tzetz. V. 10. *ὄγμον θερίζει* cod. *ὄγμους θερίζων* Hermann. V. 11. *δαίνυσι τ'ἔμπης* cod. *Διόνυσον ὄμπνῃ* Hermann. Die Verderbniss der Lesart scheint unheilbar. V. 12. *ξένος* cod. V. 13. *καὶ πιχόρτασεν* cod. *καλῶς τ' ἐχόρτασεν* Nauck. *εἶτα κἀπεχόρτασεν* Hermann.

Den Fragmenten der Dichtung gehen einige Prosazeilen voran, welche nur in flüchtigster und dürftigster Weise den Hauptinhalt des Dramas wiedergeben. Dennoch sind sie uns werthvoll, weil sie in einigen Stücken die erhaltenen Verse ergänzen und erläutern. Wir erfahren daraus, dass Lityerses, nachdem er die Fremden bewirthet, sie nöthigte mit ihm aufs Feld zu gehen und ihm bei der Erntearbeit zu helfen. Hieraus erst wird die letzte Zeile des ersten Bruchstücks (*γελῶν θεριστὴν* u. s. w.) verständlich und zugleich klar, dass nach V. 15 einige Verse ausgefallen sein müssen, in welchen von der Aufforderung zur Mithilfe die Rede war. Der Unhold schnitt dem erzwungenen Helfer zugleich mit dem mannshohen Weizen, den er mähte, den Kopf ab, und rollte ihn mitsammt Garbe (*δράγματι αὐτῷ κυλίσας*) d. h. in derselben umher, in sie eingebunden schaffte er den Leichnam fort. Wohin, das deutet der Umstand an, dass er zur Verübung der That an das Ufer des Mäander sich begibt. Diese Handlung wird doch irgend ein greifbares

---

καὶ τοῦ ποτοῦ προὐτεινεν ὡς ἂν ἐν θέρει
πλέον · φθονεῖν γὰρ τοῖς θανουμένοις ὀκνεῖ.
ἔπειτ' ἄγων εἰς λῆα Μαιάνδρου ῥοαῖς
καρπευμάτων ἀρδευτὰ δαψιλεῖ ποτῷ
τὸν ἀνδρομήκη πυρὸν ἠκονημένῃ
ἅρπῃ θερίζει · τὸν ξένον δὲ δράγματι
αὐτῷ κυλίσας κρατὸς ὀρφανὸν φέρει
γελῶν θεριστὴν ὡς ἄνουν ἠρίστισεν.

V. 15. *ὤκνει* cod. V. 16. *ἐπιστατῶν οἴδηα* cod. *ἐπισκοπῶν δὲ πεδία* Hermann. *ἔπειτ' ἄγων εἰς λῆα* Nauck. V. 16. *καρπευμάτων* cod. *κηπευμάτων* Hermann. V. 17. *ἠονημένη ἅρπη* cod. V. 21. *γέρων* cod. *γελῶν* Casaub. *ἠρίστησεν* cod. *ἠρίστισεν* Casaub.

II.

Ὅτι δ'ἀπέθανεν ὑφ' Ἡρακλέους φησὶ λέγων ·
Α. θανὼν μὲν εἰς Μαίανδρον ἐῤῥίφη ποδὸς
ὥσπερ σόλος τις · ἦν δ' ὁ δισκεύσας ἀνὴρ —
Β. Τίς δή; Α. πύθοι' ἄν · τίς γὰρ ἀνθ' Ἡρακλέους;

V. 1. *οὖν* cod. *εἰς* Eichstädt. V. 2. *σοφός τις ὥσπερ δίσκος · ἦν δ'ὁ ἰσκεύσας ἀνήρ* cod. *σόλος τις ὥσπερ δίσκος* Casaub. *ὥσπερ σόλος τις* Hermann. V. 3. *πύθιο* cod. *τίς δή; πύθοι' ἄν* Hermann. *Τιρύνθιός τις* Nauck.

Motiv gehabt haben. Wenn aber vermuthet werden darf, dass Herakles an Lityerses wiederholte, was dieser an den Fremden zu verüben pflegte, so muss ersterer die von den Halmen umhüllten Körper ebenfalls in den Strom geworfen haben. Das Drama des Sositheos führte den Doppelnamen Lityerses oder Daphnis[1], woraus wohl nicht mit Unrecht geschlossen ist, dass der Dichter die seit Stesichorus in der Poesie beliebte Figur des schönen und guten Hirten Daphnis[2] in die Handlung verflocht, indem er ihn durch den Unhold getödtet werden oder in Lebensgefahr kommen, aber durch Herakles gerächt oder gerettet werden liess. Es scheint, dass er das Schicksal des Daphnis als eine Strafe für die Untreue desselben an seiner Geliebten Thalia darstellte.[3] Auf welche Weise aber die Verbindung beider Sagenstoffe bewerkstelligt war, lässt sich nicht mehr erkennen.

Ob Sositheus eigener Eingebung folgte, indem er dem grausamen Schlemmer die Figur des guten Daphnis als Gegensatz gegenüberstellte, oder ob er dafür schon ein älteres Vorbild hatte, wissen wir ebenso wenig. Doch ist letzteres nicht unwahrscheinlich, da der Dichtkunst seiner Zeit die schöpferische Kraft schon in hohem Grade abging. Schwerlich aber hat er an dem durch das attische Theater überlieferten Charakter und der Fabel des Helden etwas Wesentliches geändert.

Von der bei dem Anonymus vorangeschickten Inhaltsangabe des Sositheanischen Lityerses ist die Erzählung des Schol. Theocr. X 41 nur in einzelnen Ausdrücken verschieden. Mit Bestimmtheit lässt sich erkennen, dass leztere aus ersterer und den beiden Fragmenten geflossen sein muss. Es wird nichts mehr, nichts sachlich Verschiedenes berichtet,

---

[1] Athen. a. a. O. *λέγει δε περὶ αὐτοῦ Σωσίθεος ὁ τραγῳδιοποιὸς ἐν δράματι Δάφνιδι ἢ Λιτυέρσᾳ οὕτως.*

[2] Vgl. Preller Gr. Myth.[3] I 594.

[3] Vgl. Schol. Theocr. VIII argum. *Σωσίθεος δε λέγει, Δάφνιν γενόμενον, ὑφ' οὗ νικηθῆναι Μενάλκαν Πανὸς καὶ Νυμφῶν κρινάντων, γαμηθῆναι δε αὐτῷ Θάλειαν.* cf. Schol. Theocr. VIII 93. *Ἱστοροῦσι γὰρ αὐτὸν ἀγαπηθῆναι ὑπό τινος νύμφης, ἣν Σωσίθεος Θάλειαν καλεῖ. παρακελευσαμένης δε αὐτῷ ἄλλῃ γυναικὶ μὴ ὁμιλεῖν, μὴ τηρῆσαι τὴν παραίνεσιν αὐτῆς.*

charakteristische Ausdrücke wie *εὐωχῶν* sind beibehalten.[1] Auf dieselbe Quelle gehen durch ein gemeinsames Mittelglied, welches sich durch die Ausdrücke *συνείλει* (*συνειλῶν*), *τὸ ἄλλο* (*λοιπὸν*) *σῶμα* aufs engste an das Theocritscholion anschloss, die Angaben des Photius und Suidas über Lityerses zurück, auch Hesych verräth den nämlichen Ursprung. Die kleinen Zusätze oder Abänderungen, welche die genannten Schriftsteller sich erlauben (*ἑσπέρας* a. *ᾖδεν* a. b. *δρεπάνῳ* b. *ὡς ἄριστον θεριστήν* a.), haben daher keinen selbständigen Werth und müssen bei einer sachlichen Benutzung unberücksichtigt bleiben.[2]

Wir gelangen somit zu dem die Untersuchung wesentlich vereinfachenden Ergebniss, dass alle aus dem Alterthum überlieferten Erzählungen vom Königssohne Lityerses auf zwei Sagen zurückgehen, deren eine allein Pollux aufbewahrt, während die übrigen sämmtlich aus dem Drama des Sositheos geflossen sind. Beide Fabeln sind zu verschieden, als dass es gelingen könnte auch die Darstellung des Onomastikons aus dem Argument der Dichtung des alexandrinischen Tragikers abzuleiten. Beim Pollux ist Lityerses der Sohn, nicht ein Bastard des Midas; es fehlt die Erwähnung der Fremden, jedermann — so scheint es — wird zum Wettkampf herausgefordert; es fehlt die Einladuug zum Mahle; Lityerses schlägt nicht seinem Mitschnitter das Haupt ab,

[1] Der Anfang des Scholions ʻ*οὗτος δὲ ὁ Λιτυέρσης ᾤκει Κελαινάς*ʼ ist dem ersten Verse des Fragments ʻ*τούτῳ Κελαιναὶ πατρίς*ʼ entnommen.

[2] a) Schol. Theocr. X 41. *Ἱστορία. οὗτος δὲ ὁ Λιτυέρσης ᾤκει Κελαινὰς τῆς Φρυγίας, υἱὸς τυγχάνων νόθος τοῦ Μίδου. Γεωργὸς δὲ ὤν, τοὺς παριόντας τῶν ξένων εὐωχῶν, ἠνάγκαζε θερίζειν μετ᾿ αὐτοῦ. Εἶτα ἑσπέρας ἀποτέμνων αὐτῶν τὰς κεφαλὰς, τὸ λοιπὸν σῶμα ἐν τοῖς δράγμασι συνειλῶν ᾖδεν. Ἡρακλῆς δὲ ὕστερον τοῦτον ἀποκτείνας, ἔῤῥιψεν εἰς τὸν Μαίανδρον ποταμόν. Ὅθεν καὶ νῦν οἱ θερισταὶ κατὰ Φρυγίαν ᾄδουσιν αὐτὸν ἐγκωμιάζοντες ὡς ἄριστον θεριστήν.* b) Photius. *ἦν δὲ οὗτος Μίδου υἱὸς νόθος· οἰκῶν δὲ ἐν Κελαιναῖς τῆς Φρυγίας τοὺς παριόντας ἠνάγκαζεν σὺν αὐτῷ θερίζειν. Εἶτα ἀποκόπτων τὰς κεφαλὰς τῷ δρεπάνῳ τὸ λοιπὸν σῶμα τοῖς δράγμασιν ἐνειλῶν ᾖδεν. Ἀνῃρέθη δὲ ὑπὸ Ἡρακλέους.* c) Photius. *Μίδου δὲ ἦν ὁ Λιτυέρσης νόθος υἱός· κατοικῶν δὲ ἐν Κελαιναῖς τοὺς παριόντας ὑποδεχόμενος ἠνάγκαζεν μετ᾿ αὐτοῦ θερίζειν· εἶτα ἀποκόπτων τὰς κεφαλὰς τὸ ἄλλο σῶμα συνείλει ἐν τοῖς δράγμασιν· ἀπέθανε δὲ ὑπὸ Ἡρακλέους. εἰς τιμὴν δὲ τοῦ Μίδου θεριστικὸς ὕμνος ἐπ᾿ αὐτῷ συνετέθη.* d) Suidas. Mit dem vorigen wörtlich übereinstimmend. e) Hesych. *ἔστι δὲ ὁ Λιτυέρσας Μίδου νόθος υἱὸς ἀδικώτατος.*

noch bindet er ihn in eine Garbe ein. Der Beweggrund, aus welchem letzterer seine Mithilfe zusagt, ist hier die Leidenschaft einer freiwillig eingegangenen Wette, bei der sich der Sieger mit Geisselhieben bezahlt macht, dort der Zwang, sich für genossene Bewirthung dankbar zu zeigen. Beim Sositheos ist der Ueberwältiger des Lityerses Herakles, in der Erzählung, die Pollux auszüglich mittheilt, ein namenloser Schnitter. Unverkennbar also liegen entweder zwei gleich in der ersten Conception verschiedene Sagen über den nämlichen Gegenstand vor, oder die eine ist die Epitome einer ganz freien von Grund aus umgestaltenden und jedenfalls hinter dem alexandrinischen Zeitalter zurückliegenden dichterischen Bearbeitung der ursprünglichen Ueberlieferung. In diesem Falle müsste gefragt werden, welcher von beiden Recensionen der Preis der Echtheit gebühre. Wir kommen auf diese Möglichkeiten zurück; unter ihnen mit Irrthum ausschliessender Sicherheit zu entscheiden gebricht es an Mitteln.

§ 3. ZERGLIEDERUNG DER LITYERSESSAGE.

Dem prüfenden Beobachter der Lityersessage fällt sofort die Verwandtschaft der bei Sositheos gegebenen Legende mit mehreren anderen Erzählungen aus dem Sagenkreise des Herakles in die Augen. Schon Pherekydes, dessen Darstellung das Schol. Apoll. Rhod. IV 1396 (vgl. Pherecyd. Fragm. p. 132. 139 Sturz) und Apollodor II 5, 11 erhalten haben, kannte das Märchen von Busiris, das in knappster Form, jedoch um einen Zug gegen die Fassung jener ältesten Aufzeichnung vermehrt, Agathon von Samos so wieder giebt: Busiris, Poseidons Sohn von Anippe der Tochter des Neilos, opferte die V o r ü b e r g e h e n d e n unter dem trügerischen Scheine g a s t f r e u n d l i c h e r A u f n a h m e. Ueber ihn kam jedoch die Vergeltung für seine Mordthaten. Denn H e r a k l e s griff ihn an und tödtete ihn mit der Keule.[1] Nach Apollodor

---

[1] Agathon v. Samos bei Plutarch Par. min. c. 38 (Müller fragm. hist. Graec. IV 291). *Βούσιρις, παῖς Ποσειδῶνος καὶ Ἀνίππης τῆς Νείλου,*

(a. a. O.) war dem Busiris ein Seherspruch zu Theil geworden, ein neunjähriger Misswachs, der Aegypten betraf, werde aufhören. wenn er alljährlich einen Fremden am Altare des Zeus opfere. Ein ähnliches Abenteuer bestand Herakles in Lydien. Den Syleus, welcher die vorübergehenden Fremden den Weinberg umzugraben zwang, tödtete er sammt dessen Tochter Xenodike, indem er die Weinstöcke mit der Wurzel ausriss.[1]

In diesen Parallelen finden wir den ganzen Rahmen der Lityersesfabel wieder, die Nöthigung des Fremden zur Arbeit, die heuchlerische Einladung desselben zum Gastmahl, seinen Tod und die Rache für letzteren durch Herakles. Die Uebereinstimmungen sind so gross, dass unmöglich diese Erzählungen unabhängig von einander entstanden sein können, vielmehr die eine derselben die andere beeinflusst oder allen dreien das nämliche Schema als Vorbild gedient haben muss. Welche von ihnen den Vorrang des Alters und der Ursprünglichkeit behauptet, müssen wir fürs erste dahingestellt sein lassen. Der litterarischen Beglaubigung nach spricht jedoch die Busirissage diesen Vorzug an und es ist wohl denkbar, dass sie das Muster für ihre kleinasiatischen Schwestern abgab, wenngleich sie ihre später sprichwörtliche Berühmtheit wohl erst der Bearbeitung durch Euripides verdankte.

Diese Wahrnehmungen, so augenscheinlich sie sind, führen jedoch noch keineswegs zu einem erschöpfenden Verständniss der genannten Erzählungen. Denn ebenso gewiss, als dass bei ihnen die Uebertragung eines fertigen Modells im Spiele war, darf behauptet werden, dass alle drei zu der Klasse derjenigen Mythen gehören, welche man mit dem Namen der ätiologischen belegt hat, weil sie zur Erklärung des Ursprungs irgend einer Erscheinung, eines Zustandes, eines Gebrauchs erdichtet sind. Indem dieselben den Versuch

---

τοὺς παριόντας ὑπούλῳ φιλοξενίᾳ κατέθυε· μετῆλθε δ' αὐτὸν ἡ τῶν τετελευτηκότων νέμεσις. Ἡρακλῆς γὰρ ἐπιτεθεὶς τῷ ῥοπάλῳ διεχρήσατο.

[1] Apollod. II 6, 3. Συλέα δὲ ἐν Αὐλίδι (l. Λυδίᾳ) τοὺς παριόντας ξένους σκάπτειν ἀναγκάζοντα, σὺν ταῖς ῥίζαις τὰς ἀμπέλους σκάψας μετὰ τῆς θυγατρὸς Ξενοδίκης ἀπέκτεινε.

enthalten, mehreren einzelnen Umständen oder Zügen der zu erklärenden Erscheinung oder Handlung eine genetische Deutung zu geben, gewähren sie ein mehr oder minder der Wirklichkeit sich annäherndes Spiegelbild dieser Erscheinung oder dieses Gebrauches selbst, welches vielfach so deutlich ist, dass man daraus dieselben reconstruiren kann, wenn sie selbst aus dem Gedächtnisse entschwanden (vergl. AWF. 229. 339 ff.). Erregt eine auffallende Volkssitte die Neubegier und weckt das Forschen nach ihrem Grund und Ursprunge, so ist es für ein ungeübtes Nachdenken am natürlichsten, sich den öfter und mit Regelmässigkeit sich wiederholenden Vorgang als die zur Erinnerung geübte Erneuerung eines in der Vergangenheit liegenden erstmaligen Geschehens vorzustellen, und bald wird die Phantasie geschäftig sein, die hervorragendsten Momente desselben oft in sehr willkürlicher Weise, Ordnung und Reihenfolge durch Unterschiebung irgendwoher entlehnter Motive zu einer Geschichte zu verknüpfen. Ein Beispiel gewähre die bereits AWF. 216 erwähnte rumänische Legende, von der mir R. Köhler eine um ein Jahrhundert ältere deutsche Variante mittheilt.[1] Zur Erklärung der alljährlich geübten Volkssitte, am Tage Jacobi und Philippi (1. Mai) Maibäume vor die Hausthür zu setzen, wird der Kalendertag in den beiden Heiligen Philippus und Jacobus personificirt (vergl. AWF. 185) und das Modell der Erzählung einem novellistischen Motiv entnommen. wonach jemand Nachts bei einer strafbaren Handlung ertappt und der Wiedererkennung

[1] 'Woher es komme, dass man am 1. Maytag pflegt Mayen in Kirchen und vor die Häuser zu setzen'. — 'Andere sagen, nachdem der Apostel Philippus zu Hierapolis das Evangelium geprediget, da haben die ungläubigen Heyden das Haus, da er eingekehret, mit grünen Reisern bezeichnet, weil sie willens gewesen, ihn des Morgens zu überfallen und umzubringen. Aber durch Gottes sonderbare Schickung seyn über die Nacht alle Häuser in der ganzen Stadt mit dergleichen Zweigen besetzt gefunden worden, dass sie also das Haus nicht mehr finden und von den andern unterscheiden können'. J. A. Plener neue und vermehrte Acerra Philologica. Frankf. u. Lpzg. 1743. S. 726, Historie 67 des 5 Hunderts.

halber mit einem Zeichen (Abschneiden der Haarlocke,[1] Kreuz auf der Schulter, Kreidestrich an seiner Thür[2]) kenntlich gemacht vielen andern dasselbe Zeichen zufügte und sich so dem ihm zugedachten Tode entzog. So entstand die Legende: als die Juden Jacobus enthauptet hatten und mit Philippus das Gleiche thun wollten, wurde ihr Vorhaben zu Schanden, weil der vor der Thür des Hauses, in dem man ihn gefangen hielt, als Erkennungszeichen aufgepflanzte Baum Tags darauf vor allen Thüren Jerusalems gefunden wurde. Die Elemente, aus denen diese Erzählung zusammengesetzt ist, lassen sich deutlich unterscheiden. Die Aufpflanzung des Baumes, der zu erklärende Umstand. gehört dem Volksgebrauch an, die Ursache der Aufpflanzung, das Erkennungszeichen, dem Modell; dass der Baum vor den Thüren steht und zwar vor allen Thüren, ist ebensowohl ein Zug der wirklichen Volkssitte, die hierin mit der zum Vorbilde dienenden Erzählung zusammentraf; endlich begegneten sich die Todesgefahr des Helden der letzteren und des h. Philippus in der kirchlichen Legende. Die Uebereinstimmung mehrerer Stücke des Volksgebrauchs und einer gewissen Erzählung übte mithin eine gegenseitige Anziehungskraft aus und führte die Verschmelzung beider zu einem neuen Gebilde herbei, in welchem mehrere Züge, die beim ersten Anblick einfach der Novelle entlehnt zu sein scheinen, zugleich Acte der Volkssitte poetisch vergegenwärtigen, éine Angabe aber, dass nämlich das Erkennungszeichen ein Baum war, die letztere noch als

---

[1] Vergl. die Geschichte des Agilulf bei Paul. Diac. hist. Langob. III 30.

[2] Vergl. die von R. Köhler (Orient und Occident II 303 ff.) zusammengestellten Versionen der Rhampsinitsage. In einem dieser Märchen vom Meisterdiebe (a. a. O. 309. Zingerle K. u. H. M. a. Süddeutschland S. 300) wird die Hausthür mit Röthelstrichen gezeichnet. Hiezu weist mir Dr. R. Köhler von neuerdings hinzugekommenen Versionen noch folgende nach: Cyprisches Märchen im Jahrb. f. roman. u. engl. Litter. XI 367 ff. (Hausthür mit Fett bestrichen), bretonisches M. in der Mélusine, Revue de Mythologie. Paris 1877 I 17 ff. (Kreuz an die Thür gemacht), sicilianisches M. bei Pitrè Fiabe e Novelle no. 159 (Kreuz an die Thür gemacht).

prävalirendes Element in der Gedankenmischung erkennen lässt. Wir werden nicht fehlgreifen, wenn wir das nämliche Bildungsgesetz auch als den bestimmenden Factor in der Entstehung der Lityersessage nachzuweisen den Versuch machen.

Die Busirissage war die ätiologische Deutung einer alljährlich zur Abwendung von Misswachs, d. h. für glückliche Ernte geübten gottesdienstlichen Feier, wobei es dahingestellt bleiben mag, ob bei dieser Gelegenheit ein Fremder wirklich oder nur scheinbar getödtet wurde. König Busiris, Sohn des Nil, d. h. der Eponymus der Stadt Busiris im Delta (koptisch Busiri, Pusiri. arab. Abusir) drückt nur das geographische Local der Opferhandlung aus. Die Geschichte des Syleus sollte gewisse Gebräuche bei Umgrabung des Weinbergs erläutern. Davon weiter unten. Die Lityersesfabel gab einem Erntebrauch pragmatische Erklärung. Das Wort Lityerses bezeichnete zuerst ein Lied,[1] und erst später wurde daraus der Name einer Person, welche erfunden wurde, um auf sie die Urheberschaft des Liedes und der mit der Absingung desselben verbundenen Bräuche des Erntefestes zurückzuführen. Denn unzweifelhaft vollzog sich hier der nämliche psychische Vorgang, welcher aus dem Refrain des phönikischen Winzerliedes 'ai lenu' den Sänger Linos, aus dem mariandynischen Schnittergesange Borimos

[1] Vergl. o. S. 2 anm. 1 den Vers Menanders. Ferner: a) Pollux I 38. *αἱ δὲ εἰς θεοὺς ᾠδαὶ κοινῶς μὲν παιᾶνες, ὕμνοι· ἰδίᾳ δὲ Ἀρτέμιδος ὕμνος ὁ οὔπιγγος. Ἀπόλλωνος ὁ παιάν, ἀμφοτέρων προσόδια. Διονύσου διθύραμβος, Δήμητρος ἴουλος, λίνος δὲ καὶ λιτυέρσης σκαπανέων ᾠδαὶ καὶ γεωργῶν.* b) Pollux IV 54. *Βώριμος δὲ Μαριανδυνῶν γεωργῶν ᾆσμα, ὡς Αἰγυπτίων μανέρως καὶ λιτυέρσας Φρυγῶν. ἀλλ' Αἰγυπτίοις μὲν ὁ Μανέρως γεωργίας εὑρετής, Μουσῶν μαθητής, Λιτυέρσας δὲ Φρυξίν.* c) Apollodor im Schol. Theocr. X 41. *τοῦτον δέ φησιν Ἀπολλόδωρος ᾠδὴν εἶναι θεριστῶν, λέγων οὕτω· καθάπερ ἐν μὲν θρήνοις ἰάλεμος, ἐν δὲ ὕμνοις ἴουλος, ἀφ' ὧν καὶ τὰς ᾠδὰς αὐτὰς καλοῦσιν, οὕτω καὶ τῶν θεριστῶν ᾠδὴ Λυτιέρσας.* d) Athen. XIV 10 (619a). *ἡ δὲ θεριστῶν ᾠδὴ λιτυέρσης καλεῖται.* e) Hesych. *Λιτυέρσας ᾠδῆς εἶδος.* f) Photius lex. *Λιτυέρσαν ᾠδήν τινα, ἣν ᾄδουσιν οἱ θερίζοντες ὡς ἐπίσημόν τινα γεγονότα τῶν παλαιῶν τὸν Λιτυέρσαν ἀνακαλούμενοι . . . ἡ δὲ ᾠδὴ βάρβαρος. Φρύγες γὰρ αὐτὴν ᾖδον· οἱ δὲ αὐλήσεως γένος.* Es ist klar, dass alle diese Noten auf verschiedenen Wegen aus einer und derselben ältesten flossen.

und aus dem ägyptischen Ernteliede Maneros (s. darüber unten) Königssöhne gleichen Namens entstehen liess.

Das verwandtschaftliche Verhältniss des Lityerses zu Midas drückt nichts anderes als die nationale Zugehörigkeit der im Mythos gedeuteten Sitte zu Phrygien aus. Midas und Gordius hiessen ja abwechselnd alle phrygischen Herrscher. Der mythische Urkönig ersteren Namens 'der alte Midas' gestaltete sich gleichsam zum Warzeichen des Landes. Die genealogische Anknüpfung des Lityerses an ihn als untergeschobenen Bastards von einer unbekannten Mutter erscheint zudem so lose, jedes innere Band zwischen beiden fehlt so gänzlich, dass die reflectirende Natur dieses Sagenzuges sofort einleuchtet. Der Urheber desselben fühlte — wie man deutlich warnimmt —, wie unziemlich es gewesen wäre, den Schnitter als einen echten Sohn des Herrschers zu bezeichnen. In dem allen verräth sich die Hand eines den Phrygern fremd gegenüber stehenden Beobachters, eines Griechen, der über die phrygische Volkssitte Betrachtungen anstellte. Geradeso wird Bormos bei Kallistratos nach der Sage der Hellenen in Herakleia der Sohn des Titias und Bruder des Mariandynos und Priolas genannt d. h. der Eponymen des Volkes der Mariandyner und seiner Städte Tition und Priola.[1] Maneros aber heisst ebenfalls nach der unter den hellenischen Ansiedlern Unterägyptens aufgenommenen Tradition das einzige Kind des ältesten Königs von Aegypten.[2]

Die Analogie des Maneros hilft uns zu einem weiteren Schritt im Verständniss der Lityersessage. Der Maneros war ein ägyptisches Klagelied, das gleich dem Linos von den Griechen nach einem Refrain benannt sein mochte. Brugsch vermuthet darin die in mehreren Schriftstücken, z. B. dem Klagesange der Isis im Todtenbuch vorkommende Formel 'mââ-ne-hra kehre wieder!'[3] Ein solches Klagelied ward bei verschiedenen Gelegenheiten gehört, unter anderem sangen

[1] Vergl. Müller Fragm. hist. Graec. IV 353 ff.

[2] Herod. II 79.

[3] Adonisklage und Linoslied S. 24.

es die Feldarbeiter[1], weshalb Maneros für einen Sänger (*Μουσῶν μαθητής*) und zugleich für den Erfinder des Ackerbaus (*Μανέρως γεωργίας εὑρετής*) gehalten wurde. Dieses Klagelied bei der Feldarbeit war offenbar identisch mit dem von Diodor. I 14 erwähnten, welches während der Ernte bei Einbringung der zuerst abgeschnittenen Garben in Scene gesetzt wurde (*ἔτι γὰρ καὶ νῦν κατὰ τὸν θερισμὸν τοὺς πρώτους ἀμηθέντας στάχυς θέντας τοὺς ἀνθρώπους κόπτεσθαι πλησίον τοῦ δράγματος*), wobei man unter anderen auch die Isis anrief (vergl. AWF. 262). Der Maneros soll aber sowohl dem bei der Weinlese gesungenen Linos[2] als den Ernteliedern Borimos und Lityerses gleichartig gewesen sein.[3] Wir dürfen deshalb mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, dass auch die letzteren nicht irgendwann während der Arbeit sondern nur bei einem einzelnen hervorragenden oder festlichen Acte oder Momente des Erntewerkes angestimmt wurden.

Wie Maneros wird Lityerses als Erfinder des Ackerbaus gedacht. Entkleiden wir den Helden der Sage seiner angenommenen Prinzenrolle, so bleibt der blosse Feldarbeiter zurück, freilich ein riesiger, hochansehnlicher, weil — so meinte man — nur ein solcher den Anstoss zur dauernden Uebung der im Erntebrauch zur Sitte gewordenen Handlung gegeben haben konnte. Immerhin war diese Figur doch nur die Projection eines gewöhnlichen Schnitters, und wir sind berechtigt in ihrem Charakter und ihrem Thun trotz oder neben der auf sie übertragenen Formel der Busirissage noch Spuren poetischer Gegenbilder des einen oder anderen Momentes der Erntevorgänge, wie sie im gemeinen Leben sich vollzogen, zu vermuthen. Unsere Annahme bewährt sich sofort durch die Vielgefrässigkeit des Lityerses, da diese Eigenschaft, welche übrigens in den uns erhaltenen Bearbeitungen der Fabel durch den Griffel der Komiker vollends ins Riesige und Ungeheuerliche ausgemalt erscheint, nur die

---

[1] *γεωργῶν ᾆσμα.* oben S. 15.

[2] Herod. II 79.

[3] Vergl. weiter unten das Zeugniss des Nymphis.

Esslust abbildet, die in allen Zeiten und Zonen die unausbleibliche Folge kraftverzehrender Erntearbeit gewesen ist. Sollten dann nicht in der ätiologischen Legende auch noch andere Vorgänge beim Erntebrauch zu entdecken sein, Vorgänge, welche einerseits mit der Absingung des Lityerses-liedes zeitlich zusammenfielen und andererseits Coincidenzpuncte mit gewissen Zügen des Busirismythus hatten? Der augenfälligste Zug in letzterem war doch die Tödtung eines Fremden. Wird nicht gerade diese die Anknüpfung an die Volkssitte bewirkt haben? Die ganz eigenthümliche Art, wie Lityerses seine Opfer behandelt, lenkt unsere Aufmerksamkeit auf sich. Wir glauben es in hohem Grade wahrscheinlich machen zu können, dass die scheinbare Enthauptung eines Fremden, die Einbindung in eine Garbe, vielleicht auch das Umherrollen in derselben und der Wurf in das Wasser der phrygischen Erntesitte angehörten, und dass dieser Complex von Handlungen das Tertium comparationis bildete, welches zu der Combination mit dem Rahmen der Busirissage den Anlass bot. Um unsere Behauptung zu beweisen, führen wir den Leser auf nordeuropäische Erntefelder und beobachten mit ihm einige Bräuche, welche sich daselbst alljährlich bei gewissen Gelegenheiten abspielen.

§ 4. WETTSTREIT UND EINBINDEN IN EINE GARBE BEIM NORDEUROPÄISCHEN ERNTEBRAUCH.

Ein wichtiger und festlicher Tag für die Landleute ist der Tag des Ernteschlusses. Ihn beschliesst ein festliches Mahl, bei welchem derjenige Arbeiter, welcher die letzten Halme schnitt oder die letzte Garbe band, eine doppelte Portion erhält. Naht sich der Schnitt einer Fruchtart oder der ganzen Ernte dem Ende, so beginnt ein lebhafter Wettstreit zwischen den Arbeitern, um nicht die letzten Halme schneiden oder die letzte Garbe binden zu müssen. Dieser Wettstreit gestaltet sich etwas verschieden, je nachdem das Korn von Schnittern mit der Sichel geschnitten oder von Mähern mit der Sense gehauen, ob es gleich hinter der

Sichel oder Sense gebunden oder erst in Schwaden hingelegt und später gebunden wird. Man glaubte, dass entweder derjenige, welcher die letzten Halme schneidet, oder derjenige, welcher die letzte Garbe, das letzte Gebund bindet, das Numen des Getreidefeldes gefangen habe, das vor den Erntearbeitern sich immer weiter zurückzieht und nun in den letzten Halmen zum Vorschein kommt. Dieses Wesen wird bald in Thiergestalt, bald in Menschengestalt, weiblich oder männlich gedacht und heisst in letzterem Falle der alte Grossvater oder Erntemann, Roggenmann, Weizenmann, Kartoffelmann u. s. w. je nach der eingeernteten Frucht, de gute Mann u. s. w. Aus den zuletzt geschnittenen Halmen wird ein Bild desselben verfertigt, d. h. der Schnitter (Hauer) oder Binder (Binderin) muss aus ihnen eine, oft mit Kleidern, Kopfbedeckung und mächtigen Geschlechtstheilen ausgerüstete Figur machen und dem Gutsherrn nach Hause bringen. Demjenigen, der die letzten Halme haut oder schneidet, ruft man an vielen Orten zu: 'Du hast den Alten und musst ihn behalten.' Derselbe Ruf wiederholt sich hinsichtlich derjenigen Person (Knecht oder Magd), welche die letzte Garbe bindet. Die Anfertigung des Alten d. h. der denselben darstellenden Kornpuppe geschieht aber nur einmal, entweder vom Schnitter oder vom Binder. Hier eine Schilderung des Hergangs aus der Umgegend von Danzig. Ist vom Wintergetreide nur noch die letzte Reihe zu binden, so werden die Schwaden derartig abgezählt, dass jede Harkerin, die auch zugleich bindet, ein Schwad bekommt. Die Mäher, der Herr, die Kinder u. s. w. treten als Zuschauer des Wettkampfs hinzu. Die Männer prüfen die gleiche Länge der Schwaden. Ist eine Dorffiedel zu bekommen, so ertönt diese. Die Grossmagd ruft: 'Greifet den Alten!' Alle Weiber binden nun mit Aufbietung aller Kräfte ihre Schwade, welche oft 6—8 Garben enthält, zu Ende und die Zuschauer passen genau auf, welche Binderin bei der Arbeit schwach wird, so dass sie mit den Uebrigen nicht Strich halten kann und somit die letzte Garbe bindet. Die Unterliegende muss 'den Alten', dem man die Gestalt eines Mannes gibt,

zum Herrenhofe tragen und ihn dem Gutsherrn mit den Worten überreichen: 'Hier bring ich den Alten.' Nun folgt ein Mahl, bei welchem 'der Alte' mit an den Tisch gesetzt, durch Vorlegen einer reichlichen Portion und des Erntekuchens (Austkuckel) sowie mit fleissigem Zutrinken geehrt wird. Da er natürlich selbst nichts verzehrt, so bedient sich seine Trägerin des ihm zugedachten Antheils. Dann wird auf dem Hofe ein ländlicher Ball eröffnet, bei welchem sämmtliche Leute um die Kornpuppe einen Kreis schliessen und dieselbe umtanzen. Oder innerhalb des Kreises tanzt wiederum die Binderin des Letzten als die Erste längere Zeit mit dem Alten — einen anderen Tänzer darf sie während des ganzen übrigen Abends nicht haben —; darauf machen alle anderen Arbeiterinnen und Arbeiter einmal mit der Puppe die Runde. Auf die Binderin des Letzten aber geht selbst der Name der Kornfigur über und bis zur nächsten Ernte muss sie noch oftmals, wenn sie sich blicken lässt, den Spottruf 'da kommt der Alte' hinter sich vernehmen.

Aus Aschbach in Oberfranken schildert Panzer II 217 die Sitte folgendermassen: "Jetzt wolln mer den Altn nausjogng' sagen die Schnitter des Gutsherrn oder eines grossen Bauern, wenn die Frucht aller Aecker des Hofes geschnitten ist. Nun nehmen alle zugleich einen kleinen Fleck, auf welchem die Frucht noch steht, in Angriff; jeder eilt, so viel er kann, mit seinem Theile fertig zu werden. Wer die letzte Handvoll, oder den letzten Halm schneidet, dem rufen sie jubelnd zu: 'Du hast 'n Altn!' Bisweilen wird dem Schnitter oder der Schnitterin eine schwarze Maske vor das Gesicht gebunden, jener in Weibskleider, diese in Mannskleider gesteckt, und dann getanzt. Bei der Mahlzeit gehört dem Alten noch einmal so viel, als den andern. Ebenso wird es beim Ausdreschen gehalten, wo der 'den Altn hat', welcher zuletzt mit der Drischel auf die Tenne schlägt.[1]

Nicht selten jedoch wird der Schnitter oder die Binderin

[1] Panzer Beitr. z. d. Myth. II 217.

oder an ihrer Stelle irgend eine andere Person selbst in die letzten Halme eingebunden und stellt so denselben immanenten Korngeist nicht nur in todtem Abbilde, sondern in lebendiger dramatischer Vergegenwärtigung dar. Die folgenden Zeugnisse werden ausreichen, um die Verbreitung der Sitte klarzustellen.

1. Wer die letzten Halme schneidet oder bindet, wird das ganze Jahr hindurch faul sein. Man ruft ihm zu: 'Hest de Olle, motst em beholle!' Aus der letzten Garbe verfertigen sämmtliche Personen den Alten in Menschengestalt, der auf dem letzten Fuder eingefahren wird. Nach Beendigung der Ernte wird ein Junge ganz in Stroh eingewickelt. Derselbe muss mit allen anwesenden Personen einen Tanz unternehmen. Grammattenbrück Kr. Dtsch. Crone Rgbz. Marienwerder.

2. Nach Beendigung der Mahd des Roggens oder auch des Sommerkorns wird aus den letzten Garben eine menschliche Gestalt geformt und an Stelle des Gesichtes mit einer bunt bemalten Maske versehen. Diejenige von den Nachharkerinnen, welche zuletzt mit Binden fertig wurde, muss diese Figur, den Alten, der Gutsherrschaft überbringen. Auch pflegen sich dabei ein Mann und eine Frau in Stroh einzuwickeln und Tänze aufzuführen. Bornzin Kr. Stolpe Rgbz. Cöslin, Pommern.

3. Wer die letzte Garbe bindet, 'hat den Alten' und muss die am Ernteschluss verfertigte mit Blumen und Bändern verzierte Kornpuppe, 'den Alten', vor die Thür des Bauerwirths tragen. Oft wird auch statt dessen ein Mensch mit Stroh bebunden und stellt dann den Alten dar. Gr. Linichen Kr. Dramburg Rgbz. Cöslin.

4. Der Binderin der letzten Garbe ruft man zu: 'Du hast den Alten und musst ihn behalten.' Der Alte ist ein grosses mit Blumen und Bändern reichlich geziertes Gebund, das mit einem Menschen Aehnlichkeit hat. Es wird auf der Harke befestigt, zuweilen auch auf ein Pferd geschnallt und so unter Musikbegleitung ins

Dorf gebracht. Bei Ueberbringung des Alten spricht die Binderin:

Hie, lewe Herr, is der Ulle,
He kann sik nich lenger im Feld uphulle,
He kann sik nich lenger verhehle,
He mutt sik int Dörp rinquäle.
Die Herren warde so gütig sin
Un schenke dem Ulle 'n bät.

Vor ungefähr 40 Jahren wickelte man auch die betreffende Binderin ganz in Erbsstroh und führte sie unter Musikbegeitung nach dem herrschaftlichen Hofe. Dort tanzte man mit derselben, bis das Erbsstroh abfiel. Der Herr spendet den Arbeitern Geld und eine reichliche Mahlzeit. Auch wer die letzte Garbe drischt, 'hat den Alten'. Kloxin bei Pyritz Rgbz. Stettin.

5. Beim Einfahren des letzten Fuders Weizen oder Roggen findet ein förmlicher Wettlauf unter den Mägden statt, weil keine die letzte sein und 'der Alte' benannt werden will. Diejenige, welche schliesslich diesen Namen davonträgt d. h. die letzte Garbe aufladet, wird ganz in Kornhalme gewickelt, mit Blumen garnirt, erhält als Kopfputz einen Helm von Stroh und Blumen und trägt an der Spitze eines feierlichen Aufzuges unter Gesang die Erntekrone zum Gutsherrn, dem sie dieselbe über den Kopf hebt, wobei sie eine lange Litanei guter Wünsche abbetet. Diese Procedur wiederholt sich unter Ueberreichung kleinerer Kronen an die Herrin, den Verwalter und alle zur Gutsherrschaft gehörigen Anwesenden. Ist dies Geschäft vorüber, so beginnt der Tanz, bei dem 'der Alte' abermals besondere Vorrechte geniesst. Er tanzt vor und hat die Freiheit, sich seine Partner durch das ganze Haus zusammenzusuchen. Es ist gewissermassen eine Ehre mit ihm zu tanzen. Erst, wenn seine Tanzlust befriedigt ist, wird der Tanz allgemeiner und die Herrschaft, deren Weggang er jeden Augenblick verhindern darf, kann sich zurückziehen. Kremzow und Replin Kr. Saazig Rgbz. Stettin.

6. Nur bei der Roggenernte ruft man der Binderin des

Letzten zu: 'Du hast den Alten.' Die Tagelöhner bewickeln mit der letzten Roggengarbe auf dem Felde eine Frau und zwar so, dass nur der Kopf frei gelassen wird. Vor das Gesicht hängt man ihr einen weissen Schleier, damit sie nicht erkannt werde. Die Haare werden ebenfalls mit einer aus Getreide gefertigten und mit vielen Bändern und Blumen geschmückten Mütze bedeckt. Diese Frau heisst der Erntemann. Der Erntemann wird vom Felde mit Musik heimgeholt und muss zur Belustigung der Arbeiter vor dem letzten Fuder Roggen hertanzen bis vor die Wohnung des Gutsherrn, wo er beschenkt und wieder enthüllt wird. Blankenfelde bei Mittenwalde Kr. Teltow Rgbz. Potsdam.

7. Wer die letzte Garbe bindet, 'hat den Alten'. Gewöhnlich wird durch die List der Mädchen ein junger Bursch hineingebunden und muss sich durch ein Lösegeld wieder befreien. Beim Dreschen empfängt derjenige, welcher den letzten Drischelschlag macht, den Namen 'der Alte'. Es folgt ein Fest, bei welchem 'der Alte' den ersten Trunk Bier erhält. Oelsen bei Friedland Kr. Lübben Rgbz. Frankfurt.

8. *Derjenige Mäher, welcher die letzten Kornhalme schneidet, wird oftmals mit Kornhalmen bebunden und zwar so, dass man kaum zu unterscheiden vermag, ob ein Mann in den Halmen sitze oder nicht. Der so bebundene und bewickelte Arbeiter wird von einem anderen rüstigen Arbeiter auf die Schulter genommen* und unter freudigem Zujauchzen aller Mäher und Mädchen *auf dem Felde umhergetragen,* wobei fast immer der Getragene von den Harkenstielen der Mädchen arg zugedeckt wird. Sobald man ihn wieder auf die Erde setzt, muss er etwas zum Besten geben, in der Regel Schnaps. Der Magd, welche die letzte Garbe bindet, setzt man eine aus Getreidehalmen verfertigte Krone auf, und der Vormäher tanzt mit ihr um die aufgestellte Garbe, die mitunter mit Tüchern und Bändern verziert wird. Gommern bei Magdeburg.

9. Beim Harken und Binden wird diejenige Person, welche das letzte Gebund hatte, mit Haferähren um-

bunden und als Hafermann ausgerufen, worauf man um sie herumtanzt. Neuhausen bei Alsleben Saalkr. Rgbz. Merseburg.

10. Der Aufseher der Erntearbeiter wird ins letzte Gebund eingebunden. Zarnowanz Kr. Oppeln, Schlesien.

11. Auch zu Hermsdorf und Leiserdorf bei Goldberg in Schlesien ward noch vor ca. 30 Jahren die Abraffemagd zur letzten Garbe regelmässig in dieselbe hineingebunden.

12. Beim Binden der Garben legt eine Person das Seil unter das Bund, eine andere bindet zu. Kann der Umschläger nicht vor dem Binder wegkommen, *so schlägt letzterer ein Seil um ersteren und bindet ihn mit in ein Bund.* Amelungshausen bei Lüneburg.

13. Auf das letzte Fuder wurde ein mit Blumen und Aehren bebundener Knecht gesetzt. Im Hofe hielt er eine Anrede und musste dann mit allen Mädchen der Reihe nach so lange tanzen, bis alle Blumen und Aehren von ihm abgefallen waren. Auf der Geest bei Tondern Rgbz. Schleswig.

14. Beim Erntefest trägt eine vorher bestimmte Person einen Kranz von den zuletzt abgeschnittenen Aehren auf dem Kopf, ihr Leib wird in Kornhalme eingehüllt. *Im Dorfe angekommen wird sie über und über mit Wasser begossen.* Udvarhely, Siebenbürgen.

15. Aus den letzten Halmen verfertigen die Schnitter ein Bund kleiner als die übrigen und binden den Hauer des Letzten hinein, damit er Bier gebe. Solör, Norwegen.

16. In die *erste* Garbe bindet man den Hauswirth hinein. Brie, Seine et Marne, Isle de France.

17. Vor 50 Jahren wurde noch ein Mann, der 'der Alte' hiess, in die letzte Garbe eingebunden. Man liess ihn auf der letzten Fuhre Platz nehmen und führte ihn unter Juchen und Singen auf derselben zum Hofe, *kullerte* (wälzte) ihn da rund um die Scheune herum *und begoss ihn mit Wasser.* Dingelstedt bei Heiligenstadt Rgbz. Erfurt.

18. Wer den letzten Schlag mit dem Dreschflegel macht,

wird in *Stroh gebunden und auf der Tenne umhergerollt.* Nördlingen im Ries.

19. Wer beim Ausdrusch den letzten Drischelschlag macht, 'bekommt den Alten'. Muthwillige Drescher *binden ihn in eine Schied Stroh und tragen ihn* dem Nachbar zu, der noch nicht ausgedroschen hat. Bza. Kemnath, Oberpfalz.

20. Beim Ausdreschen des letzten Bundes wird der, welcher die letzte Garbe hinauswirft, mit einem Strohbande gefangen, in ein Bund Stroh gebunden, und heisst der Alte. Gotteszell Bza. Viechtach, Niederbaiern.

21. Wer den letzten Drischelschlag macht, heisst Stadelhenne, wird in Korn gebunden, *gewälzt* und muss sich dreimal um die Scheuer führen lassen. Korneuburg, Oberösterreich.

22. Wenn die letzten 3—4 Mandeln auf dem Felde stehen, bindet man einen für diesen Zweck bereit gehaltenen Affen (eines umherziehenden Savoyarden) in Aehren ein und hetzt ihn mit lautem Geschrei um die letzten Mandeln herum. Ist kein Affe zu haben, so wird ein Mensch in Stroh eingebunden und demselben an Stelle des Schwanzes ein Strohwisch in den Hintern gesteckt. Nun gilt diesem die Jagd. Abends laufen abermals mehrere in Stroh gehüllte Männer um die letzten Garben herum. Sie halten einen Teller brennenden Spiritus vor sich, was ihren Gesichtern ein gespensterhaftes Aussehen gibt. Wischersdorf bei Linz.

Dieselbe Sitte begegnet vielfach auch da, wo der Korngeist als Weib (die Alte, Kornmutter u. s. w.) oder als dämonisches Thier gedacht ist. Ich verweise u. a. auf die gelegentlich von mir schon vorgebrachten Beispiele, wonach z. B. der Erntebock (AWF. 164), der Kornwolf (AWF. 321), der Kornkater (AWF. 173) durch Menschen, die in Kornhalme gehüllt sind, dargestellt werden.

In allen diesen Fällen liegt die Vorstellung zu Grunde, dass der Dämon des Getreides, der Alte der Vegetation, aus den zuletzt geschnittenen oder gedroschenen Aehren herausgetrieben während des Winters in der Scheuer sein Leben

fortführe. Mit der neuen Aussaat geht er dann wieder zu Felde, um aufs neue als belebende Kraft im aufspriessenden Korne wirksam zu sein. Diesen Gedanken drückt sehr deutlich ein Gebrauch aus, mit welchem der czechische Bauer in mehreren Ortschaften des Klattauer Kreises (Chudenic, Kozomysl, Strejčkowic u. s. w.) den Beginn des Ackerns (voračky) feiert. Die jungen Leute versammeln sich zu dieser Festlichkeit an einem vorherbestimmten Orte, hüllen einen aus ihrer Mitte vom Kopf bis zu den Füssen in langes Roggen- oder Weizenstroh, stülpen ihm eine aus Stroh geflochtene Mütze auf den Kopf, binden ihm eine Larve vor oder machen ihm das Gesicht schwarz (vergl. o. S. 20 und BK. Register: Schwärzung des Gesichts) und führen ihn dann mit Musik und Tanz durch das ganze Dorf. In jedem Hause tanzen sie entweder im Hof oder auch in der Wohnstube mit dem Strohmann und den Mädchen, die im Gehöfte wohnen, singend herum, worauf sie sich mit einigen Geldstücken und Naturalien (Eiern u. s. w.) belohnt vom Herrn und der Frau vom Hause mit einem langen Glückwunsch verabschieden, um dann im Wirthshause bei einem gemeinsamen Mahle (vergl. BK. 585) die gesammten Gaben zu verzehren. In der Ansprache, welche mit dem Wunsche beginnt, Gott der Herr möge dem Bauer und der Bäuerin in diesem Sommer viel Getreide auf den Feldern, viele Mandeln in den Scheuern, viele hundert Scheffel auf dem Schüttboden, viel Gras auf den Wiesen, viel Vieh in den Ställen u. s. w. bescheeren, ist u. a. auch gesagt: 'Gras und Stroh für's Vieh möge noch höher wachsen, als die Mütze dieses Strohmanns ist'.[1] Vergl. den Walber BK. 312.

Ich will hiebei im Vorübergehen einer eigenthümlichen Modification der in Rede stehenden Gebräuche erwähnen. Der in der letzten Garbe gefangene Geist des Kornfeldes wird zuweilen als unsichtbarer Helfer bei der

---

[1] Krolmus Staročeské powěsti II 350—352. Reinsberg-Düringsfeld Böhm. Festkalender 98.

Erntearbeit aufgeführt. In Brie (Seine et Marne) werfen die jungen Leute dem Nachbar, der noch nicht ausgedroschen hat, wenn sie mit ihrer Arbeit endigten, einen Strohmann auf die Tenne, verfertigt aus einem mit Halmen umwundenen Holzkreuz unter roher Andeutung des Kopfes, und sagen, der solle ihm beim Dreschen helfen. Geradeso wirft man im Erzherzogthum Oesterreich dem Nachbar, der mit dem Dreschen noch nicht fertig wurde, den Leobmann oder Labe-Mann (von lab, lässig, lau, untüchtig), eine mit Lumpen bekleidete Strohpuppe, der ein Dreschflegel oder eine Drischel an einem Bande von der Schulter hängt, auf die Tenne und sagt, er solle dreschen helfen. Der Ueberbringer ruft u. a.:

Leutl, nemt's 'n Leoblmann,
Der recht sákrisch dreschen kann.
Ja der drischt für zöha (zehn),
Habt's ös engá Löba nöt gsehá.
Und was noch das Bössa wá (wäre),
Er braucht nöt vil zum Essen á (auch).
S' Tags sibn Loabl Brod is gnue,
Neun Pfund Saufleisch á dazue,
Drei Mass Brantwein oder Most
Is á leichte Drescherkost.

In der Umgegend von Neubrandenburg (Mecklenburg) ruft man bei Beendigung des Bindens: 'Wi will'n nu mål den Ollen grîpen!' Dann macht man die Schwaden von gleicher Länge. Alle fangen auf ein gegebenes Zeichen wetteifernd zu gleicher Zeit zu binden an. Wer die letzte Garbe macht, hat eine menschliche Figur aus mehreren Garben herzustellen, der durchgesteckte Stöcke die nöthige Haltung geben und deren Ausschmückung durch Laub, Blumen, Bänder und oft auch Kleidungsstücke vollendet wird. Die Binderin, 'welche den Ollen krigt', 'bringt ihn auch an', d. h. sie trägt ihn zum Herrenhause und sagt:

Guden Dag! Guden Dag int Herrenhus!
Ick bring den Ollen ut'n Feld to Hûs.
He hett harkt un bun'n (gebunden),
He hett Sieg gewun'n.
Ich bitte für mich um ein Glas Wein,
Für meine Gesellschaft um Branntewein.

Ist in Döverden, Amt Verden, Prov. Hannover das Braken und Schlepen (letztes Reinigen des Flachses) vorbei, so machen die Mädchen aus dem Schäf (Abfall) einen Schêwekêrl, eine menschliche Figur, stecken ihr einen Brief mit Spottversen in die Hand und stellen sie vor die Thür des Nachbars, der noch nicht fertig ist. Der Brief lautet:

Guten Abend, Frau Mutter!
Was macht Euer Hund?
Ist Eure Katze noch gesund?
Was machen die Mädchen,
Dass sie nicht besser haben gebrakt?
Was machen Eure Knaben,
Dass sie nicht besser haben gebakt[1]?
Ich bin der Mann,
Der alles kann.
Ich kann fünfhundert Bund baken,
Fünfzig Boten braken,
Dreissig Boten schlepen und häkeln (hecheln),
Und das alles in einem Tag,
Dazu gebrauch ich meine Macht;
Dazu muss ich haben 84 Schweineschinken
Und einen Anker Wein zu trinken,
Neunzig Gänse, die gebraten,
Und zwölf Hühner, die gesaten,
Und ein Anker Branntewein
Muss auch bei der Mahlzeit sein.

Zuweilen wird der Drescher des Letzten als 'der Alte' selbst in Stroh gewickelt, ein Dreschflegel ihm zur Seite gesteckt. So wird er zum Nachbar getragen, wird dort mit Wasser begossen und muss dreschen helfen (z. B. Witschenau bei Linz). Zu Stollfeld in Oberfranken liess man auf jedem Acker, wenn die Frucht abgeschnitten war, mehrere Halme mit ihren Aehren stehen, band sie mit Gräsern, Blumen und abgeschnittenen Aehren zu einem Busch zusammen und füllte den Zwischenraum bis zum Boden mit Aehren. Das nannte man *das Sankt Mäha Städala* (des heiligen Mähers Scheune).[2] In der Umgegend des Kyffhäusers machen die Drescher am

[1] baken, mit dem hölzernen Schlegel den Flachs weich klopfen.
[2] Vergl. Panzer Beitr. z. d. Myth. II 217.

Fastenabend (um welche Zeit das Dreschen zu Ende geht) eine Puppe, ein Männchen darstellend, welches Dreschflegel, Harke, Scheffel und Metzen trägt, stellen es auf den Tisch und sammeln Gaben dafür ein.[1] Wie der männliche Korndämon als Mäher d. h. als behilflich beim Mähen oder als Geber des Kornschnitts aufgeführt wird, feiert man — wie wir später sehen werden — auch den weiblichen Korngeist bald als Schnitterin, bald als Drescherin. Auf Westerland-Föhr Rgbz. Schleswig schreckt man die Kinder vom Verlaufen ins Kornfeld mit der Rede ab 'da sitze der Rogslader drin'; im Bza. Wallersdorf, Niederbaiern, sagt man in gleicher Absicht: 'Der Erbsenschlägel kommt.'

§ 5. TÖDTUNG DES KORNGEISTES IM ERNTEBRAUCH.

Während die vorstehenden Bräuche deutlich die Vorstellung enthalten, dass der Korngeist in den letzten Halmen der Ernte fortlebe und im Gehöfte des Bauern überwintere, laufen daneben wohl erkennbare Reste einer anderen Anschauung her, wonach derselbe mit dem Reifen des Getreides an Altersschwäche sterbe oder durch die Sense oder Sichel des Schnitters den Tod finde und dann im nächsten Jahre wiedergeboren werde. Schon der Name 'der Alte' d. h. der altgewordene Korndämon bewährt diese Anschauung als die ursprünglichere. Sehr klar tritt sie in manchen Formen des Erntebrauches hervor, wo der Dämon in Thiergestalt als Hase, Hund, Katze, Geiss, Widder u. s. w. gedacht ist. Werden die letzten Halme des Erntefeldes geschnitten, in die sich der Geist, wie man glaubte, zurückgezogen hatte, so heisst es, 'der Schnitter schneide der Geiss den Hals ab' (Rheinprovinz, AWF. 166), oder er 'tödtet den Hasen' (vielfach in Deutschland, Schweden, den Niederlanden, Frankreich, Italien); es wird Branntwein dabei ausgetheilt und dieser als das Blut des getödteten Hasen (Hareblod) bezeichnet

[1] Kuhn Nordd. Sag. 370 n. 7.

(Norwegen). In Lothringen heisst es von dem Schnitter der letzten Halme: 'Il tue le chien de la moisson'. (Vergl. Correspondenzbl. d. deutschen anthropolog. Gesellsch. 1877 S. 15). Langsames Grasmähen wird als Schindung des Bocks an Stelle schneller schmerzloser Tödtung bezeichnet. (AWF. 171). Auch wenn die letzte Lage Korn gedroschen wird, kommt der Dämon zum Vorschein; dann wird 'der Dreschhund derschlagn' (Tirol, Correspondenzbl. a. a. O.). Zuweilen stellen lebende Thiere im Erntebrauch den beim Kornschneiden oder Ausdrusch getödteten Dämon dar. Die Schnitter setzen in die letzten Halme, welche geschnitten werden sollen, einen Hahn hinein, verfolgen ihn haschend bis über den Acker oder graben ihn bis an den Hals in die Erde und schlagen ihm in beiden Fällen mit der Sichel oder Sense den Kopf ab. (Deutschland, Ungarn, Polen, Picardie. Korndäm. S. 15 ff.). Zu Udvarhely in Siebenbürgen binden die Szecler einen lebendigen Hahn in die letzte Garbe hinein. Einer sticht ihn dann mit einem Bratspiess darin zu Tode. Den Leichnam balgt man aus und streut Haut und Federn desselben mit den Körnern der letzten Garbe, in welche der Hahn eingebunden war, bei der Frühlingsaussaat in das Saatfeld. Hier ist auf das deutlichste die Anschauung ausgedrückt, dass der in der letzten Garbe immanente dämonische Getreidehahn bei dem Kornschnitt getödtet, in den aufspriessenden Körnern der neuen Aussaat wieder auflebe. (Korndäm. S. 15). Ebenso versucht man ein Schwein mit Sicheln zu Tode zu werfen (Picardie), oder man gräbt einen Widder bis an den Kopf in die Erde und tödtet ihn mit der Sense (Böhmen). Anderswo legt man beim Dreschen der letzten Getreideschütte eine lebendige Katze unter das Korn und erschlägt sie mit dem Dreschflegel (Bourgogne, Bretagne. AWF. 174).

Nicht ganz so häufig tritt die in Rede stehende Vorstellung noch bei denjenigen Formen des Brauches hervor, in denen der Korngeist anthropomorphisch aufgefasst wird. In

Norwegen (Oerstens Sogn, Voldens Præstegjeld, Romsdals Amt, Bergens Stift) sagt man am Schluss der Heuernte, dass man den Heukerl todtgeschlagen habe (at man har slaaet Slaattekallen ihjel). Im Bza. Bogen, Niederbaiern, hat derjenige, welcher den letzten Drischelschlag that, 'den Kôrl (d. i. Kornerl), Haberl, Wâzerl (je nach der Fruchtart Korn, Hafer oder Weizen) erschlagen'. In Laar, Amt Neuenhaus, Grfschft. Bentheim, Pr. Hannover, ist es gebräuchlich, dass die Drescher, wenn sie mit ihrer Arbeit Abends aufhören, mit den Flegeln einige Male zugleich zuschlagen. Das heisst 'den Boer dôd slân'. Den schlagendsten Beweis für die Vorstellung von Tödtung des Korngeistes liefert der litauische Erntebrauch, da in ihm der Schnitter der letzten Halme darauf angerufen wird, 'er haue der Rugiûboba (der Roggenalten) den Kopf ab', wovon er hinfort der Roggenweibtödter heisst.

Zur Erklärung der Redensart 'den Bauer todtschlagen' muss erwähnt werden, dass mehrfach der Bauer oder die Bäuerin statt des Schnitters, der Binderin oder des Dreschers der letzten Garbe im Volksgebrauch den Alten oder die Kornmutter vertreten oder darstellen. Vergl. z. B. BK. 612. Es darf daher gefragt werden, ob Korndäm. S. 5 die in Deutschland, Dänemark und Polen verbreitete Sitte ganz richtig gedeutet ist, dass die Schnitter nach dem Abmähen der letzten Halme zu Hofe ziehen, ihre Sensen streichen (wetzen), sich scheltend darüber beklagen, dass sie nichts mehr zu mähen haben, und wenn der Gutsherr nicht mit einem Geldgeschenk oder Trunke sich löst, alle Kohlköpfe im Garten mit ihren Sensen oder Sicheln abmähen. Die Kohlköpfe bedeuten augenscheinlich die Häupter der Familienmitglieder, wie denn ein absterbender Kohlkopf im Garten den Tod eines Familiengliedes anzeigen soll. Ich deutete die Sitte dahin, dass der Bauerwirth als intellectueller Urheber der Tödtung des Korndämons mit den Seinigen von Rechts wegen selbst dem Tode verfallen sei und sich durch eine Mordsühne davon loskaufen müsse, widrigenfalls die Tödtung an ihm und seiner Familie symbolisch vollzogen werde. Doch könnte es nun zweifelhaft erscheinen, ob nicht

vielmehr er selbst den Korndämon vertreten, jener Brauch eine Darstellung des Hinsterbens der Kornpsyche sein sollte.

§ 6. DER FREMDE IN ERNTEGEBRÄUCHEN.

Zu dieser Frage berechtigen in Sonderheit auch die nachstehenden Bräuche, in denen der Gutsherr, die Gutsherrin oder ein Fremder, wenn sie zum ersten Male das Erntefeld oder den Dreschplatz besuchen, für Repräsentanten oder für die sichtbare Erscheinung des entweichenden (der Gestalt nach ja unbekannten) Getreidegeistes genommen und mit einer symbolischen Handlung begrüsst werden, welche unverkennbar die Absicht enthielt, dadurch die Erscheinung, die Fesselung oder die mit dem Kornschnitt (bezw. Ausdrusch) vollzogene Tödtung des Dämons darzustellen.

Wenn während der Erntearbeit der Gutsherr oder ein Gast desselben das Kornfeld oder die Dreschtenne zum ersten Male besucht, oder wenn ein Fremder zufällig vorübergeht, so bindet man ihn mit einem Bande aus Aehren, bis er mit einem Trinkgelde sich löst. Diese Sitte findet sich ganz allgemein in ganz Deutschland mit der Massgabe, dass vielerwärts dieselbe nicht an dem Grundeigenthümer, sondern nur an Fremden vollzogen wird. Mehrfach jedoch sind noch kleine Abänderungen derselben erhalten, welche in ihr die abgeblasste Form eines früher ausdrucksvolleren Brauches erkennen lassen. Man kann die folgenden Fälle unterscheiden:

a) In Oberbaiern schmücken die Schnitter dem Gutsherrn, wenn er aufs Feld kommt, das Haupt mit Aehren.

b) Beim Flachsbrechen wird ebendaselbst derjenigen Person, welche zufällig des Weges vorüberkommt, der Agen (Spreu) gestreut; sie muss sich mit einem Geschenke lösen. Hier liegt die Vorstellung zu Grunde, dass der Betroffene aus den Flachsknotten herauskomme.

c) Fremde Personen, die während der Ernte mit den Herrschaften aufs Feld kommen, werden mit einem

Getreidebande gebunden und lösen sich mit einem Geldgeschenk. Die Operation erfolgt stillschweigend mit einer Art Ueberrumpelung. (Kronenhof, Danziger Nehrung). Kommt der Gutsherr oder ein Fremder am ersten oder letzten (besonders an diesem) Tage der Ernte aufs Feld, so wird er von der Vorharkerin mit einem Kornbande gebunden (Kr. Neustadt Rgbz. Danzig). Beim Schneiden, Dreschen, Flachsbrechen werden Bekannte und Fremde, die hinzukommen, mit einem Bande aus Kornhalmen gebunden, vorüberfahrende Fuhrleute angehalten und ebenso behandelt (Umgegend von Celle). Nur Fremde werden gebunden, indem eine Schnitterin aus einer Handvoll Aehren ein Seil macht und dies dem Fremden um den Arm bindet, 'als bände sie eine Garbe'. Sie spricht dabei:

Hier komm' ich mit meinem Kränzelein,
Damit sollen Sie gebunden sein.
Schenken Sie eine Gabe gross oder klein;
Damit will ich zufrieden sein.

(Reinbek, Holstein). 'I d' Halm' nehme', in die Halme nehmen, ist am Züricher See eine fast überall noch übliche Sitte. Die Schnitter umfangen den herankommenden oder vorübergehenden Hausherrn mit einem Büschel Halmen. Ebenso wird der vorübergehende Fremde unversehens mit einer Schlinge von Halmen aufgehalten, oder man bindet ihm einen Halm an den Rockknopf und hält ihn so lange fest, bis er sich loskauft (Canton Zürich). Kommt der Herr zum ersten Male beim Dreschen in den Stadel, so gehen die Arbeiter darauf aus, ihn mit einem Kornbande zu fangen und festzuhalten, bis er sich mit Bier löst. Dieser Gebrauch heisst: *Es ist des Herrn Bruder* (die Meinung ist: der Korngeist als alter ego des Herrn) *gestorben* (Hasling, Niederbaiern).

d) Die Anlegung des Kornseiles an den Arm ist das gewöhnliche. Zuweilen wird aber auch der Fuss oder das Knie umschnürt, oder nur ein Halmsträhn vor die Füsse gelegt. Im Kreise Marienburg Rgbz. Danzig z. B. legt man dem Gutseigner oder Fremden ein Kornband ums

Knie; im Kr. Pr. Stargardt Rgbz. Danzig wirft oder legt das älteste Mitglied des Arbeiterpersonals ihm eine Handvoll Achren oder ein Kornseil vor die Füsse. — Man bindet dem Fremden ein Strohseil ums Bein (Achim Landdr. Stade, Lehrte Landdr. Lüneburg). Professor H. Gaidoz beobachtete das Nämliche in Irland. 'Pendant l'été de 1867 je me trouvais dans un but d'étude dans la petite ville de Kenmare, comté de Kerry. J'étais entré en me promenant dans un pré, qu'on fauchait, quand un des faucheurs me jeta une poignée de foin sur les pieds. La personne, qui m'accompagnait, me dit, que suivant l'opinion du pays j'étais prisonnier et que je devais, pour me délivrer, une gratification aux moissonneurs.'

e) Zuweilen wird der Hals umschnürt. Kommt der Herr aufs Erntefeld und ist er ledig, so binden ihn die hübschesten Mädchen mit einem Kornbande am Halse (Gegend von Krakau, Galizien). Beim Flachsbrecheln findet das sogenannte Krageln statt. Sieht eine Brechlerin ein Mannsbild vorübergehen, so läuft sie hinzu und fährt ihm, wenn er niederen Standes ist, um den Hals. Ist er vornehm, so legt sie Flachs in einem Kranze ihm auf den Weg und lässt ihn sich vom Krageln loskaufen (Pusterthal, Tirol).[1] Geht jemand an den Brechlerinnen vorbei, so schleichen oder springen sie mit einem Reisten (Bündel) Flachs, soviel sie eben auf einmal brecheln, hinzu und schnüren ihm damit den Hals, bis er verspricht Branntwein zu zahlen. Auch wird der Vorübergehende häufig mit 'Graten' beworfen (Unterinnthal; Zillerthal).[2]

f) Statt des Umschnürens von Arm, Bein oder Hals wird ein Korn- oder Flachsbündel bloss vorgehalten. Im Stifte Hildesheim legt man dem Gutsherrn beim Kornschneiden einige Halme um den Arm; beim Flachsbrechen hält man dem zufällig vorbeikommenden Fremden eine Riste Flachs mit den Worten vor:

[1] L. v. Hörmann: Der heber gât in lîtun. 40 n. 94.
[2] Hörmann a. a. O. 51 n. 157.

Sei hewwet sik vergangen,
Drum weret Sei gefangen.
Schenken Sei mi 'n Glas Bêr oder Wîn,
Dann sult Sei wedder erlöset sîn.

Wenn Flachs oder Hanf im Freien gebrochen wird und ein 'Herr' an den Arbeiterinnen vorbeikommt, hält ihm eine eine Handvoll Hanf schüttelnd und ausbreitend entgegen, indem sie ruft:

Hier schüttli meini Aegla (Aegne),
Den Herrn nom i gfanga.
Gfanga müesset Sie sei,
Bis Sie langet in Sack nei.

(Würtemberg).[3]

g) Das Halmbüschel ist offenbar nur die Abschwächung einer ganzen Garbe. Zu Linden bei Hannover hält man nicht dem Gutsherrn, wohl aber Fremden, die das Erntefeld besuchen, oder vorüber passirenden Reisenden eine ganze Garbe vor; sie müssen sich lösen. 'Als ich vor mehreren Jahren zwischen Edagsen und Springen an einem Kornfelde vorbeikam, wurde mir von mehreren Binderinnen eine Garbe vorgehalten.' Beim Flachsbrechen binden die Frauen dem Fremden eine Riste um den Arm oder, was feiner ist, sie bringen ihm einen Teller, auf dem ein Flachsring mit Blumen verziert liegt; beim Schneiden streicht man die Sichel und legt ihm eine Garbe zu Füssen. (Rechtenfleth im Stedinger Lande, und fast allgemein im Herzogthum Bremen und Verden).

h) Das Vorhalten der Garbe war aber sicher wiederum nur Abschwächung des Einbindens in dieselbe, das noch mehrfach erhalten ist. Wer aufs Feld kommt, Herr oder Fremder, wird in eine Garbe (Bond d. i. Bundt, Neg. Knippe af Kornstraa) gebunden und muss sich mit Trinkgeld lösen (Solör, Norwegen). In der Gegend von Soest wird der Gutsherr, wenn er zum ersten Male zum Flachsbraken kommt, ganz mit Flachs bewickelt. Vorübergehende werden ebenfalls von den Brechlerinnen umringt,

[3] Meier Sagen a. Schwaben 446 n. 164.

in Flachs eingebunden und müssen Schnaps zahlen (Witschenau, Unterinnthal).[1] Fremde werden mit Strohbändern eingefangen und an eine Garbe gebunden, bis sie sich lösen (Nördlingen im Ries). Dies Anbinden an eine Garbe ist auch eine Art der Darstellung des Korndämons. Vergl. BK. 612. — Wenn jemand, der nicht zum Hofe gehört, aber doch so bekannt ist, dass man einen Spass mit ihm wagen darf, am Erntefelde vorbeigeht, machen die Schnitter Jagd auf ihn. Können sie ihn erhaschen, *so binden sie ihn in eine Garbe ein und beissen ihm einer nach dem andern in die Stirn,* indem sie ausrufen: 'Tu porteras la clef du champ.'[2] (Brie, Seine et Marne, Isle de France). Letzterer Ausruf wird genau dasselbe sagen, was sonst 'du hast die letzte Garbe geschnitten oder gebunden', 'du hast den Alten', 'du bist der Alte'. Der Fremde wird also hier geradezu als 'der Alte' charakterisirt.

i) Ein zarterer Ausdruck für jenes Umschnüren der Füsse mit Kornhalmen oder das Vorlegen von Aehren vor

---

[1] Hörmann a. a. O. 40 n. 92.

[2] Wer den letzten Wagen Heu nach Hause fährt, muss den Wiesenschlüssel mit nach Hause bringen. Derselbe wird von Weidenholz so gross wie möglich gefertigt und dann am Heubaum befestigt. (Oberwullstädt Kr. Friedberg, Oberhessen). Bei der aus Schweden und Esthen gemischten Bevölkerung von Birkaas auf der Insel Nuckö in Esthland wird beim Schneiden oder Mähen des letzten Kornstücks ein grosser Wetteifer rege, indem jeder strebt zuerst fertig zu werden, indem er ausruft: 'Ich will nicht den Schlüssel haben' (ja wil ent håwa ligguln) d. i. den Schluss machen. Auch die Binderinnen beeilen sich, nicht 'den Schlüssel zu haben'. Im Rgbz. Oppeln, Oberschlesien, muss derjenige, welcher beim Schluss des Ausdreschens aller Früchte den letzten Drischelschlag machte, zu dem Nachbar, der noch nicht fertig wurde, einen mit Unrath gefüllten Topf oder einen alten Schlüssel tragen und mit den Worten auf die Dreschdiele werfen: 'Hier habt ihr den Schlüssel! Ein andermal fördert euch besser!' Wird er dabei erwischt, so bindet man ihm ein Büschel Stroh auf den Rücken. — Beim Schluss des Ausdreschens wird dem Nachbar, der noch nicht fertig ist, ein aus Stroh gefertigter Schlüssel auf die Tenne geworfen. Bza. Sulzbach, Oberpfalz.

dieselben ist die abgeleitete Weise, mit einem Halmbüschel oder Flachswisch die Füsse, Stiefel, Schuhe zu bestreichen oder abzuwischen. In der Umgegend von Soest werden dem Fremden mit einem Kornseile die Füsse zusammengebunden oder die Stiefel geputzt. Dasselbe geschieht allgemein in Westfalen, in der Rheinprovinz und in mehreren anderen deutschen Landschaften. An die Stelle der Kornhalme ist dann häufig ein Halstuch, eine Schürze oder die ehrerbietig vom Kopf gezogene Mütze getreten. Man spricht dabei:

Dem Herrn zu Ehren, mir zu Nutzen,
Werd' ich dem Herrn die Stiefel putzen.

'Indien het koorn op het land word gedorscht op een zeil, bestaat in Zeeland de gewoonte, vreemden, die daarbij komen, de voeten af te vegen ten einde een drinkgeld te krijgen.' Ausser den Fremden, die vorbeigehen, werden auch dem Mädchen, das am ersten Erntetage das Frühstück aufs Feld bringt, also gleichfalls einer nicht zum Erntepersonal gehörigen Person, die Schuhe mit einem Strohwisch gekehrt, und sie muss Getränk zahlen (Kr. Moers) Beim Hanfbrechen nehmen die Mädchen den Vorübergehenden die Mütze vom Kopf oder putzen ihnen die Stiefel mit Alsen, Abfällen vom Hanf (Kr. Saarlouis).[1]

k) Das Schuhabwischen ist zuweilen verbunden mit dem Beissen in den Zeh (vergl. o. S. 36 das Beissen in die Stirn). Wenn die Küchenmagd den Roggenmähern zum ersten Male das Frühstück bringt, beisst ihr jeder Arbeiter in die Zehen (Grafsch. Limburg; Herscheid Kr. Altena; Aplerbeck Kr. Dortmund). Wenn die Magd zum ersten Male mit dem Essen zu den Schnittern aufs Feld kommt, droht ihr der Baumeister (Oberknecht) mit dem Sensenschärfer die Zehen zu haaren. Sie kann sich davon durch Branntwein lösen (Kr. Hamm Rgbz. Arnsberg). *Fremden*, die das Aehrenfeld oder die *Dreschtenne* besuchen, wischt man die

[1] Kommt bei der Hopfenernte in Kent der Besucher des Gutsherrn zum ersten Male aufs Feld, wird ihm mit Hopfenblättern über die Stiefel gewischt, wofür ein Trinkgeld erwartet wird. [A. d. H.]

Schuhe mit einem Achrenbüschel und beisst sie in die Zehen (Kr. Meschede). Wahrscheinlich weil um die Fastnachtzeit das Dreschen auf den Bauerhöfen zu Ende ging, finden sich die vorstehenden Gebräuche zuweilen auf Fastnacht und Ostern übertragen. Die Knechte wischen den Mägden, die Mägde den Knechten die Schuhe ab, oder beide Geschlechter beissen sich gegenseitig in die Zehen (Assinghausen, Zs. f. D. Myth. I 396). Am Fastenmontag bürsten die Mägde den Knechten die Füsse, Tag's darauf schneiden die Knechte den Mägden die Socken von den Strümpfen und beissen ihnen dabei wohl auch in die Zehen (Alten-Hundem), während in der Grafschaft Mark am Fastnachtmontag die Mannsleute von den Weibsleuten, am Dienstag die letzteren von den ersteren in die Zehen gebissen werden (Kuhn Westf. Sag. II 128 n. 388). In Yorkshire in England rauben die jungen Leute den Mädchen, am Ostermontag die Mädchen den Burschen die Schuhe oder Schuhschnallen, falls sie nicht mit einer Gabe sich lösen (Kuhn a. a. O.). Die Uebertragung vom Schluss der Dreschzeit auf Fastnacht entspricht genau der Uebertragung des Hahnschlagens vom Schluss des Dreschens auf dieselbe Zeit (vergl. Korndäm. S. 16).

l) Vielfach sehen wir einen wohlbegründeten Unterschied gemacht, insofern dann die beschriebenen Gebräuche nur von den Garbenbindern (bezw. Binderinnen) ausgeübt werden, während die Hauer und Schnitter sich mit ihren Sensen an dem Besucher zu thun machen. Die Schnitter treten mit ihren Sensen zu dem Herrn oder dem vorübergehenden Fremden und bitten sich ein Trinkgeld aus (Gr. Tessin, Mecklenburg). Wenn der Gutsherr zum ersten Male auf das zu schneidende Getreidefeld kommt, stecken die Arbeiter zwei Sensen kreuzweise in die Erde und lassen ihn nicht herein, er muss sich loskaufen (Stockerau unt. d. Mannhartsberge, Oesterreich). Die polnischen Erntearbeiter in der Prov. Preussen gehen um den Besucher herum oder legen ihm ihr Werkzeug vor die Füsse. Wenn der Hausherr oder die Hausfrau zum ersten Male die Mäher auf dem Felde besuchen, tritt der vorderste Mäher vor, legt ihnen

die Sense vor die Füsse und sagt mit entblösstem Haupte einen Spruch (Fuhlen bei Rinteln Prov. Hessen). Dem zum ersten Male das Erntefeld besuchenden Herrn wird ein Fruchtseil um den Arm gewunden und eine Sense um die Beine gehalten (Goldbeck bei Rinteln). Vollständiger noch ist der Gebrauch z. B. in Parchenburg Grfsch. Schaumburg Pr. Hessen. Wenn ein Fremder auf dem abzumähenden Erntefelde erscheint, wird demselben von den Schnittern *die Sense vorgelegt. Er muss die Sense überschreiten* und ein Trinkgeld geben. Man sagt:

Mein Herr, Sie haben sich vergangen;
Mit meiner Sense sein Sie gefangen.
Durch eine Kanne Bier oder Wein
Sollen Sie erlöset sein.

Kommt der Gutsherr aufs Feld, so wird ihm der *rechte Arm mit einem Kornbande an eine in die Erde gesteckte Sense gebunden* (Kr. Stryi, Galizien). Sowohl der Gutsherr als der Fremde werden beim Besuch des Kornfeldes entweder mit einem Kornbande oder mit einem Geräth, das bei der geernteten Frucht gebraucht wird, gefesselt, beim Roggenschnitt also mit Roggenhalmen gebunden oder 'in die Sense genommen', bei der Heumahd mit einem Heubande geschnürt oder mit der Harke festgehalten (Grfsch. Schaumburg Pr. Hessen).

In Pommern und Mecklenburg zerfällt die Ceremonie noch reinlich in 2 Acte. Die Schnitter (Hauer) machen Anstalt, den Besucher wie das abzumähende Getreide zu behandeln, die Binderinnen vollziehen an ihm das Werk des Garbenbindens. Am Morgen des Tages, an welchem angehauen ist, wird der Gutsherr, die Gutsfrau oder ein Fremder, sobald er aufs Feld kommt oder vorübergeht, von den Mähern empfangen, indem sie, das Gesicht dem Ankommenden zugewandt, die lautschallenden Sensen mit dem Streichbrett (Sträks) im Takte streichen (d. h. schärfen, wetzen), als ob sie sich zum Abmähen der Halme zurecht machen. Darauf tritt die Vorbinderin mit einem Bande hinzu und schlingt ihm dasselbe um den linken Arm. Er muss sich mit Geld lösen (Mecklenburg-Strelitz). Sobald der Herr oder eine

andere Standesperson aufs Feld kommt oder vorübergeht, hält die ganze Arbeiterschaar in ihrem Geschäfte inne und rückt — die Männer mit ihren Sensen voran — auf den Besucher zu. Am Puncte des Zusammentreffens reihen sich Männer und Frauen hintereinander zur Front auf, indess die ersteren ihre Sensen mit den Bäumen (Schäften) in die Erde stecken (wie es beim Wetzen zu geschehen pflegt), ihre Kopfbedeckungen abnehmen und oben aufhängen. Der Vorhauer tritt vor und sagt einen Spruch. Nach Beendigung desselben streicht er mitsammt seiner Abtheilung mittels des Sträkes recht kräftig im Tacte die Sense, worauf ein jeder wieder sein Haupt bedeckt. Jetzt treten zwei Binderinnen vor. Die eine bindet den Herrn (bezw. den Fremden) mit Aehren oder mit einem Seidenbande; die andere hält eine gereimte Anrede (Fürstenthum Ratzeburg). Statt des Bandes aus Halmen benutzen die Binderinnen mehrfach schöne, oft mit Blumen und Aehren geschmückte Seidenbänder. Hier einige der von den Schnittern und den Binderinnen gebrauchten Sprüche. In Gr. Silbe Kr. Saazig, Pommern, verlegt man jedem Vorübergehenden oder Vorüberfahrenden mit einem Kornseil den Weg; die Schnitter schliessen um den Ankommenden einen Kreis und streichen die Sensen, der Vorhauer spricht:

Die Männer sind gewogen,
Die Sensen sind gebogen;
Das Korn ist gross und klein,
Der Herr muss bemühet sein.

Zum Schluss wird das Sensenstreichen wiederholt. In Ramin bei Grombow Kr. Randow Rgbz. Stettin heisst es in der Anrede an den im Kreise der Schnitter stehenden Ankömmling:

Wir wollen den Herrn bestreichen
Mit unserm blanken Schwert,
Womit man Felder und Wiesen scheert;
Wir scheeren Grafen und Fürsten.
Arbeitsleute that's oftmals dürsten;
Schenkt der Herr Bier und Branntewein,
So kann der Spass bald beendet sein.
Ist dieser Wunsch nicht recht,
Ist doch der Streich ein Schwerterrecht.

Die Binderin sagt z. B.:

Ich sah den Herrn kommen,
Ich habe mir's vorgenommen,
Ich werde Sie binden
Mit lieblichen Dingen,
Mit lieblichen Sachen,
Viel Compelmente kann ich nicht machen.
Ich werde Sie binden fein und fest;
Sie werden sich lösen aufs allerbest.[1]

oder:

Dem Herrn to Êr,
Mî to'n Stopke Bêr.

Zuweilen besorgen die Schnitter zugleich das Streichen und das Binden des Fremden. So geht z. B. zu Sekorczyn Kr. Karthaus Rgbz. Danzig der Vorhauer um die zu bindende Person im Kreise herum und spricht, indem er die Sense in die Erde stützt:

Dies ist der Tag, den Gott gemacht,
An dem ich binden und schnüren mag.
Ich schnüre nicht zu hart und fest.
Bester Herr, verzeihen Sie recht,
Warum dass ich Sie bitten möcht'.
Ich bitte um einen Reichsthaler fein.
Wenn's nicht ein Thaler kann sein,
Bitt' ich um eine Flasche Branntewein.

Dass nun wirklich das Streichen der Sensen die Vorbereitung zum Mähen bedeutet, dürfte aus folgender Variante der vorstehenden Sitten hervorgehen. Kommt jemand aufs Erntefeld, so wird er gefragt, ob er einen

[1] Zu Dammsdorf Rgb. Potsdam bindet sie den Fremden mit einem blauen Bande und spricht:

Wir haben vernommen,
Dass der Herr ist angekommen.
Wir wollen ihn binden
Mit lieblichen Winden,
Mit lieblichem Lachen.
Viel Complimente kann ich nicht machen.
Hierauf folgt eine Flasche Wein,
Eine gebratene Gans und ein halbes Schwein,
Darüber wird der Herr nicht böse sein. [A. d. H.]

Lustigen bestellen wolle. Bejaht er, so mähen die Arbeiter unter Jolen und Schreien einige Schwaden und fordern dann ein Trinkgeld (Echem Landdr. Lüneburg). Das Schnüren und Binden ist vom Erntebrauch auch auf andere Gelegenheiten, z. B. den Hausbau, übergegangen, dort aber nicht ursprünglich, wie ich anderswo eingehend beweisen werde.

m) Ganz entsprechende Gebräuche wiederholen sich auf der Dreschdiele. Kommt ein Fremder zur Tenne, so sagt man: 'Skael 'k de e Flaildans lire? Soll ich dich den Flegeltanz lehren'? Antwortet er 'ja!', so legen sie ihm die Arme des Dreschflegels um den Hals (als wäre er eine Korngarbe) und drücken zu, dass ihm fast die Luft vergeht (Wiedingharde, Amt Tondern, Schleswig). In den Kirchspielen Töcksmark und Oestervallskog in Wermland schlingt man Halmbänder um den Fremden, der ein Erntefeld besucht. Kommt ein solcher auf die Tenne, während gedroschen wird, so heisst es, 'man wolle ihn das Tennenlied lehren (at lära honom Lovisan)'; man legt ihm den Dreschflegel um den Hals und ein Halmband um den Leib. Einer fremden Frau, welche auf die Tenne kommt, legt man den Dreschflegel um den Leib und einen Halmkranz um den Hals, man setzt ihr eine Krone von Kornhalmen auf den Kopf und ruft aus: '*Se Sädesfrun! Se, så ser Sädestösan ut!* Sieh! sieh die Kornfrau! Sieh, so sieht die Kornjungfer aus!' *Hier wird der besuchende Fremde wiederum auf die klarste und unzweideutigste Weise als der Repräsentant des Korngeistes bezeichnet.*

n) Noch nicht verständlich sind mir folgende Bräuche. Im Osnabrückischen werden zur Ernte kommende Fremde mehrmals an Kopf und Füssen in die Höhe gehoben. Man nennt das 'upbören' (Kuhn Nordd. Sag. 400 n. 111). Derselbe Gebrauch lässt sich in Schottland nachweisen.[1] Kommt jemand auf ein Erntefeld, so suchen

[1] The Edinburgh Courant gives the following report of an extraordinary scene, which took place on Tuesday week after the trial of reaping machines, at Carberry Mains: 'After the competition, a scene occurred on the public road leading to the fields, which may be

ihn vier handfeste Jungfrauen (oder Frauen) unversehens zu ergreifen, zwei am Kopfe, zwei an den Beinen. Sie halten ihn in wagerechter Stellung, und eine fünfte kriecht unter ihm durch und gibt ihm einen Kuss, worauf er nach Erlegung eines Lösegeldes unter Gelächter entlassen wird. Die Sitte heisst 'wandeln' (Kr. Simmern Rgbz. Coblenz). An der Saar im Hochwald und Hundsrück werden die Kaulen zum Flachsbrechen gewohnheitsmässig an öffentlichen Wegen oder Strassen angelegt. Jeder Vorübergehende, wenn nicht besondere Rücksichten es verbieten, wird von den 'Brecherschen' angehalten und mit einer Handvoll gebrechten Flachses über die Stiefel gewischt. Glaubt man sich das erlauben zu dürfen, so wird der Vorbeigehende von ein paar

common enough in the district, but which in the eyes of a stranger must have certainly appeared very ridiculous. About thirty or forty of the female workers employed as 'lifters' in the competition assembled together, and, in the most good-humoured, but determined manner, seized hold of several farmers as they left the field, and hoisted them on their shoulders in the most ludicrous manner. These amazons went about the matter in the coolest way possible, and they did not confine their attention to the farmers, but one young landed proprietor they once and again surrounded and heaved shoulderhigh. A portly-looking farmer, not less than 20 stone, suspecting that he was to be made an object of attack, ran off as fast as he was able. He was followed by the females, who soon overtook him, not, however, before he had stumbled and fallen to the ground. After having raised him up, and satisfied themselves that their victim was none the worse of his fall, the 'lifters' coolly removed his hat and placed it on the roadside, seized him by the shoulders and legs, and dandled him about like a plaything. They then released him, placed his hat on his head, and having expressed a hope that he had sustained no injury by his fall they let him go. Another farmer was chased for a considerable distance, but being lighter of foot than his neighbour, he escaped Some of the victims purchased their ransom by throwing money to their captors, while others submitted to the ordeal rather than pay the black-mail. This continued till all who ventured to run the gauntlet had left the place. The custom — which is, no doubt, looked upon as fun by the females — is followed, we understand, in some parts of Fife and the North; and if we mistake not, there is a reference in Chambers's 'Book of Days' to a similar practice in some districts of England.' [vergl. das. Sept. 24].

jungen Mädchen oder Frauen 'gehowanzelt', wobei das jüngste Mädchen (Frau) dem so Belästigten auf jede Backe einen Kuss gibt. Gibt er darauf kein Trinkgeld, so ergiessen sich über ihn reichliche Schimpfreden, und gezerrt, mit riss- und fetzenweisen Spuren auf dem Rücken geht er davon.

o) Im Lüneburgischen überhäufen die Schnitter vorübergehende Fremde mit den schmutzigsten Schimpfwörtern, bis dieselben ein Trinkgeld geben. Beim Rappsaatdreschen wird der Vorübergehende ebenfalls gewaltig ausgeschimpft (Ostfriesland, Oldenburg; vergl. Kuhn Nordd. Sag. 399 n. 111. Strackerjan Abergl. a. Oldenb. II 79 n. 365). In Ditmarschen rufen die Schnitter, in Schleswig (Eiderstedt, Husum, Tondern) die Rappsaatdrescher vorübergehenden Fremden das Wort 'Horbuck!' nach (vergl. AWF. 170). Aus Calabrien berichtet Craven: 'I returned to Gerace by one of those moonlights, which are known only in these latitudes, and which no pen or pencil can pourtray. My path lay along some cornfield, in which the natives were employed in the last labours of the harvest, and I was not a little surprised to find myself saluted with a volley of opprobrious epithets and abusive language, uttered in the most threatening voice and accompanied by the most insulting gestures. This extraordinary custom is of the most remote antiquity and observed towards all strangers during the harvest and vintage seasons; those, who are apprised of it, will keep their temper as well as their presence of mind, as the loss of either would not only serve as a signal for louder invectives, but prolong a contest, in which success would be as hopeless as undesirable'.[1]

Halten wir noch einmal kurze Rückschau auf die vorgeführten Gebräuche, so zeigt sich, dass der vorübergehende Fremde in denselben ganz die Rolle spielt, welche sonst demjenigen, welcher die letzten Halme schnitt, oder den

[1] A Tour through the southern Provinces of the Kingdom of Naples. By the Hon. Richard Keppel Craven. London 1821 p. 287.

letzten Drischelschlag machte, zugewiesen wird, d. h. er stellt den entweichenden Dämon des Getreides dar. *Als solcher wird er* durch den Namen *Sädesfru* (o. S. 42), durch die Rede, er trage den Schlüssel des Feldes (o. S. 36), durch die Bezeichnung als *Bruder* d. h. als mythischer Doppelgänger des Herrn (o. S. 33) *ausdrücklich bezeichnet.* Er wird durch plötzlichen Ueberfall gehascht, in die Garbe eingebunden, am Halse mit einem Dreschflegel gekniffen (will sagen, aus dem Korne herausgedroschen), in die Sense genommen (wie die Halme, in denen der Korngeist immanent ist). Er wird symbolisch mit dem Getreide zugleich geschnitten (bemäht, o. S. 40); sobald er sich zeigt, schärft man die Sensen zum Schnitt (o. S. 39), man bindet ihn an eine Sense an (o. S. 39), lässt ihn eine solche überschreiten (sie sollte ja eigentlich durch ihn hindurchgehn), oder legt sie an den Hals oder vor die Füsse (weil das Getreide entweder oben unter den Aehren oder unten am Boden abgeschnitten wurde). An ihm wird mit der Sense 'Schwerterrecht' geübt (o. S. 40), vor ihm werden einige Schwaden wirklich gemäht (o. S. 42). Alle diese Handlungen drücken den Gedanken aus, dass er gleich den Halmen gemäht, getödtet werden müsste und das Trinkgeld, mit dem er sich von der Vollziehung dieses Actes loskauft, ergibt sich als ein als Hauptlösung gezahltes Sühngeld. Ursprünglich muss der Brauch sich auf unbekannte Fremde bezogen haben, welche unvermuthet am Erntefelde vorbeikamen, so dass in ihnen der unsichtbare Dämon des Ackerfeldes leibhaft aufzutauchen den Anschein hatte.

Wie die Schnitter ihrerseits, behandeln die Binder und Drescher ebenfalls den Fremden ganz nach Art der von ihnen bearbeiteten Garbe. Der Schmuck des Kopfes mit einem Aehrenkranze, das Vorhalten eines Korn- oder Flachsbündels ist deutlich Abschwächung der Einhüllung in ein solches (o. S. 35); das Streuen der Flachsspreu bezeichnet den Fremden als den aus den Hülsen entsprungenen Korngeist. Ob aber das Umbinden des Armes, des Leibes oder der Knie mit einem einfachen Strohband ursprünglich auch nur ein jüngerer Ersatz der vollständigen Umwickelung

mit Kornähren oder Stroh, oder ob es eine Nachbildung der Umschnürung der Garbe mit Strohseilen gewesen ist, wage ich noch nicht zu entscheiden. Die Abwischung der Schuhe mit einem Halmsträhn ist wieder nur Abschwächung der Fesselung beider Füsse mit einem solchen. Dass vorzugsweise die Füsse damit bedacht wurden, mag eine Uebertragung von der durch Vorhalten der Sense bewerkstelligten symbolischen Darstellung des den Fuss der Halme treffenden Kornschnitts sein. Das Einbeissen in Stirn und Zehen war vielleicht ebenfalls eine symbolische Darstellung des Einbeissens der Sense oder Sichel in den Körper des Korngeistes;[1] es hat dieselbe aber, da der letztere zugleich κατ' ἐξοχήν als zeugerisch gedacht wird, eine Umdeutung in erotischem Sinne erfahren, und diese nämliche Beziehung macht sich in den Sitten des Upbörens, Wandelns, Howanzelns (o. S. 42 ff.) geltend. Als Dämon der Fruchtbarkeit wird der Korngeist bezw. der ihn darstellende Fremde denn auch beim Vorübergehen mit allerlei auf derbe Liebeslust bezüglichen Beiworten angerufen. Eingehende Nachforschungen werden ohne Zweifel herausstellen, dass auch der calabrische Brauch inmitten einer Reihe von Gebräuchen steht, welche ihm die angegebene Bedeutung zuweisen.

Die geschilderte Repräsentation des Korngeistes durch den Fremden läuft häufig an denselben Orten neben der anderen Darstellung desselben durch die aus der letzten Garbe gefertigte Kornpuppe oder durch den Schnitter bezw. Binder der letzten Garbe her. Ein derartiger Pleonasmus gehört aber zu den auf dem Gebiet der Volkssitte, zumal des Erntebrauches, ganz gewöhnlich auftretenden Erscheinungen. Verschiedene Varianten oder Modificationen einer und derselben Sitte oder mehrere nächst verwandte Gebräuche, die sich auf irgend einen bestimmten Zeitpunct beziehen, treffen von

---

[1] Schwerlich darf an eine alte Opfersitte gedacht werden von der Art der folgenden in Bonny. Daselbst wird alle drei Jahre die schönste Jungfrau geopfert; der Priester, welcher die Kriegsgefangenen zum Opfer schlachtet, beisst aus dem Nacken derselben ein Stück ab. Die Glieder werden zerschnitten, in einem Kessel gekocht und zum Essen vertheilt.

verschiedenen Seiten her zusammen und werden, miteinander vermischt oder einfach nebeneinander gestellt, zu einem neuen Ganzen vereinigt. Ueber diese Erscheinung s. unten.

Sollte noch irgend ein Zweifel übrig geblieben sein, dass der Fremde in diesen Gebräuchen den Pflanzengeist darstelle, so wird derselbe völlig schwinden, sobald wir die folgende von Dr. jur. Leonhard von Ysselsteyn aufgezeichnete niederländische Sitte in ihrem Zusammenhange haben verstehen lernen. In Zeeland besteht bei der Ernte der Krappwurzeln die folgende Gewohnheit. Wenn jemand an einem Felde vorbeigeht, worauf Krappgräber (meekrapdelvers) beschäftigt sind [1], und er hat die Verwegenheit ihnen zuzurufen 'Krootspillers!' (turbationem, noxam portendentes),[2] so machen zwei der Flinksten, die im voraus dazu bestimmt sind, auf ihn Jagd, ohne dass ihm ein anderer zu Hilfe kommen darf. Bemeistern dieselben sich seiner, so bringen sie ihn auf das Krappfeld und graben ihn unter Spottrufen zum mindesten bis an den Unterleib in eine Grube ein, woraus er sich loskaufen muss. Auch besteht

[1] Nachdem die Krapppflanze (rubia tinctorum) zwei Sommer und einen Winter in der Erde gesteckt hat, wird im Herbste (September oder October) das gelblich gewordene Kraut abgeschnitten und darauf die den rothen Farbstoff enthaltende Wurzel ausgegraben. Hierbei ist darauf zu sehen, die Wurzeln alle ganz und unverletzt herauszubekommen, weshalb die Beete ganz und fleissig umgewühlt werden müssen. Ueber diese Bestellung und Ernte des Krappfeldes s. L. Einsle die Farbepflanzen. Weimar 1852. S. 2 ff., G. C. Kast, Prakt. Anweisung zum Anbau der Krapp- und Röthewurzeln. Quedlinburg u. Leipzig 1838. S. 3 ff.

[2] Das Wort Krootspiller scheint auf den ersten Anschein zusammengesetzt aus kroot, karoot, franz. carotte (rothe Rübe, Mohrrübe) und spiller, Vergeuder, Zerstörer. Man müsste annehmen, dass der Brauch ursprünglich beim Ausnehmen der rothen Rüben oder Runkelrüben geübt und von dort mit dem Schimpfwort auf die den rothen Farbstoff enthaltenden Wurzeln der Rubia tinctorum übertragen sei. So würde Rothwurzelzerstörer in obigem Zusammenhang einen sehr treffenden Sinn geben. Da aber die Krappwurzel (meekrap) und rothe Rübe (kroot) so unähnlich sind, dass schwer abzusehen ist, wie jemals die erstere mit dem Namen der letzteren bezeichnet sein sollte, da kroot in obenstehender Ueberlieferung nicht die

hiebei die höchst unsaubere Gewohnheit, dass die Wurzelgräber vor dem Eingegrabenen ihre Nothdurft verrichten (hun gevoeg doen).

Zur Erklärung dieses auf den ersten Anschein sehr sonderbaren Brauches ist es erforderlich, dass ich ausser den bisher besprochenen Auffassungen noch einer weiteren Erwähnung thue, wonach der Dämon der Kulturfrucht nicht sowohl als derselben immanent, sondern vielmehr als Eigenthümer derselben angesehen wird, so dass die Aberntung des Feldes ihn seines Besitzes beraubt und zum armen Manne macht (vergl. Korndäm. S. 7 ff. 31. 32. AWF. 170). Er wird deshalb mehrfach als 'der arme Mann' oder 'die arme Frau' charakterisirt. So bleibt in Merkers und Tiefenort bei Eisenach eine kleine Garbe 'für die arme alte Frau' auf dem Acker stehen; in Marksuhl bei Eisenach aber heisst die in Menschengestalt geformte letzte Garbe selbst 'die arme Frau', zu Alt Lest Kr. Liegnitz der Binder der letzten Garbe 'Bettelmann'. In Flensborgsgaard bei Roeskilde auf Seeland wird die letzte Garbe von alt-

Rübe bezeichnen kann, und keine andere Pflanze, als diese, kroot heisst oder je geheissen hat, so wird es wahrscheinlich, dass kroot hier kein Pflanzenname, sondern etwas anderes ist. Ich pflichte daher Professor M. de Vries bei, dass das fragliche Scheltwort eine dialektische Nebenform von Krootspeller darstelle. Derselbe hatte die Güte in einem Briefe die sprachliche Richtigkeit seiner Deutung durch folgende Mittheilungen zu begründen. Nhd. Krot, krod, Belästigung, Bedrängung, Beschwerde, Schädigung (turbatio, vexatio, noxa, dolor), vergl. Grimm DWB. V 2412—2414, ist in den Formen croet, croot, crot auch im Nl., namentlich im Mnl. ein in derselben Bedeutung wie im Nhd. gewöhnliches Wort, z. B. iemand croet ende hinder doen (creare alicui molestias et noxam). In Zeeland, namentlich in der Gegend von Axel, wo der verstorbene Aufzeichner obigen Gebrauches, Herr von Ysselstein, wohnte, wird das scharfe è mundartlich in i geändert (De Jager, Archief voor Nederl. Taalk. II 64). Man sagt bringen, kitting, ridderen für reinnl. brengen, ketting, redderen, mithin auch spillen für spellen (sagen, ankündigen). Wie man sagt kwaad spellen, Uebel ankündigen, storm spellen, Sturm verkündigen, können krootspillers im Axelschen Dialekte recht eigentlich die Schädigung, Belästigung ansagenden (noxam portendentes) bedeuten.

modischen Bauern zuweilen durch ein Band, welches einen Kopf bildet, in eine rohe Menschengestalt verwandelt und Rugstötter (Roggenbettler) benannt. Im südlichen Schonen heisst die letzte Korngarbe, welche gebunden wird, Stådaren, Ståtaren (Bettler): man macht sie grösser als die andern und stellt sie mitten auf den Garbenhaufen. An einigen Stellen wird sie vom Binder des Letzten mit Kleidungsstücken ausgerüstet. Derselbe sitzt am Julabend am Ende des Tisches und erhält grössere Portionen als die übrigen. Neben ihm sitzt wieder ein bekleideter Strohmann, der 'Stådare.'[1] Im Kreise Olmütz in Mähren heisst die letzte Garbe Žebrak (Bettler), ein altes Weib erhält sie, das damit auf einem Fuss nach Hause hinken muss (vergl. die lahme Geiss. AWF. 165). Auch im Kr. Hradisch in Mähren heisst Žebrak (Bettler) die letzte Garbe; sie wird kleiner gemacht als die übrigen.

Bei solcher Auffassung ist es erklärlich, dass der vorübergehende Fremde, als Repräsentant des Fruchtgeistes sich geberdend, den Erntearbeitern zuruft: 'Schadenverkünder!' Sie berauben ihn ja diebisch seines Eigenthums, das Erscheinen auf dem Erntefelde verkündet ihm die grösstmögliche Verwirrung und Schädigung, seine mit Nothwendigkeit eintretende gänzliche Armuth. Ihnen liegt aber daran, ihn auf dem Acker, der Stätte seiner Wirksamkeit festzuhalten, damit er den Ernteertrag nicht wieder aus der Vorrathskammer entführe (Korndäm. S. 8). Deshalb graben sie ihn daselbst in die Erde ein. Geradeso wird der Repräsentant des dämonischen Getreidehahns auf dem Erntefelde bis an den Hals in die Erde gegraben (Korndäm. 15. 16). Damit aber der Raub trotzdem unbelästigt geschehen könne, verrichten die Arbeiter jene unflätige Ceremonie, welche in vollkommenster Weise die Probe auf unsere Deutung macht. Es ist bekanntlich eine alte abergläubische Diebsregel, am Orte der That seine Nothdurft zu verrichten; so lange der Koth warm ist, bleiben die Räuber ungestört. Man findet die Beweise, dass

[1] Rietz Ordbok öfver Svenska Allmogespråket. Lund 1867 s. v. Ståtare, und sonstige hss. Mittheilungen von Propst Rietz.

dieses Verfahren geübt wurde, nicht selten vor.[1] Ich selbst erinnere mich z. B. eines Falles in Berlin aus dem Jahre 1860 und eines anderen in Danzig aus dem Jahre 1876.

§ 7. ERLÄUTERUNG DER LITYERSESSAGE.

Wir sind nunmehr ausgerüstet den unterbrochenen Faden unserer Untersuchungen über Lityerses wieder aufzunehmen. Die vorstehenden Blätter lehrten uns, dass der Schnitter der letzten Halme, der Binder der letzten Garbe, der Gutsherr oder ein Fremder als Repräsentant der Kornseele einer Ceremonie mit den Erntewerkzeugen unterworfen wird, welche seine Tödtung, Enthauptung u. s. w. bildlich darstellt, dass man ihn in eine Garbe einbindet, mitunter in derselben umherwälzt (o. S. 24). Hiezu tritt, dass an ihm zuweilen ein Regenzauber verübt wird, indem man ihn mit Wasser begiesst, damit die Saat des nächsten Jahres nicht an Trockenheit zu Grunde gehe (o. S. 24). Diese Sitte nimmt auch die Form an, dass die in Halme gehüllte oder mit einem Kornbande bebundene Person zu einem Flusse geführt und in diesen hineingeworfen wird (vergl. BK. 214. 215). So werden in Tirol demjenigen, welcher den letzten Drischelschlag machte, Kornhülsen hinter den Hals gesteckt, und man würgt ihn mit einem Strohkranze. Ist er von grosser Statur, so meint man, dass im nächsten Jahre das Stroh sehr hoch wachsen werde. Man bindet ihn auf einen Graten und wirft ihn schliesslich in den Innstrom (Volders). In Kärnten werden auf der Tenne sowohl dem Drescher, welcher den letzten Schlag that, als derjenigen Person, welche die letzte Garbe auflöste, die Hände und Füsse mit einem Strohbande zusammengebunden und ein Kranz von Stroh auf den Kopf gesetzt. Dann bindet man beide, die Gesichter gegen einander gekehrt (vergl. BK. 481), auf einen Schlitten,

---

[1] Wuttke Deutscher Volksabergl.[2] § 400. Töppen Abergl. a. Masuren[2] S. 57.

führt sie schreiend durch das ganze Dorf bis zum Bache, und wirft sie hinein. Auch bei den Bulgaren wird die aus der letzten Garbe verfertigte Puppe (Shitarskaja moma. Getreidemutter), nachdem sie durchs Dorf getragen, in den Fluss geworfen, um reichlichen Regen oder Thau auf die künftige Aussaat herabzulocken.

Die Uebereinstimmungen dieser Bräuche mit der Lityersessage sind so gross, dass es schwer sein müsste dem Schlusse auszuweichen, ganz ähnliche Erntesitten seien in Phrygien zu Hause gewesen. Ein am Erntefeld vorübergehender Fremder wurde mit der Sichel angefallen, scheinbar zu tödten versucht, in eine Garbe eingebunden, in derselben umhergerollt und schliesslich in einen Bach oder Fluss geworfen. Dies geschah unzweifelhaft an einem vor den übrigen ausgezeichneten Tage der Ernte, dem Tage des Erntefestes, der durch Absingung eines feierlichen Erntetiedes und wohl auch durch eine reichlichere Mahlzeit ausgezeichnet war, an der man dem von dem Brauche betroffenen Wanderer einen Ehrenantheil gegönnt haben mag. Der Beweggrund zu diesem Brauche kann kein anderer gewesen sein als die Vorstellung, dass beim Kornschnitt das Numen des Getreides getödtet werde. Wollte man sich Rechenschaft geben, wie diese Bräuche entstanden seien, so ergab sich zunächst die Vermuthung, dass einst wirklich Fremde von den Schnittern und Bindern getödtet, in eine Garbe eingebunden, ins Wasser geworfen wurden. Da aber schwerlich um Unbekannte soviel Aufhebens gemacht war, dass ihr Gedächtniss in stets erneuter Darstellung fortlebte, musste einen Grossen diese Todesart betroffen haben. Zur pragmatischen Verbindung dieser Elemente bot sich bequem das Schema der Busirissage dar, die einen König auf dieselbe Art umkommen liess, wie er zuvor alljährlich Fremde ums Leben gebracht, und welche ausserdem wohl in der einen oder anderen ihrer Fassungen (o. S. 11 ff.) auch noch durch das 'Gastmahl', zu dem jener seine Opfer gleissnerisch einlud, einen Anklang an das der Absingung des Lityerseslieds folgende Festmahl gewährte. Es versteht sich, dass diese Combination nur in einem Geiste entstehen konnte, welchem die Busiris-

4*

sage (oder eine Variante derselben) beim Anblicke des Brauches sofort gegenwärtig war; d. h. ein Hellene oder hellenisch gebildeter Phryger ist der Urheber der Lityersessage gewesen. Dass Lityerses den Fremden zur Mitarbeit zwang, gehört wahrscheinlich der weiteren Motivirung des Vorfalles an. Sollte sich jedoch hinter diesem Zuge eine Thatsache verstecken, so dürfte vergleichsweise entweder an die o. S. 21 ff. angezogenen Vorstellungen, oder an eine dem folgenden Brauche entsprechende Form der Erntesitte zu denken sein. Zu Hünxe im Cleveschen gibt man dem Fremden das Arbeitsgeräth (die Sense u. s. w.) in die Hand, 'um damit einen Versuch zu machen, to versüken'. Hat er dies gethan, so wischt man ihm die Füsse ab (o. S. 37). Da das mythische Urbild der an den verschiedensten Orten des Landes alljährlich vollzogenen Erntehandlung in der Königsburg Kelainai localisirt wurde, zog dies folgerichtig auch die bestimmte Bezeichnung des Mäanders als des Flusses nach sich, in welchen die in Garben eingebundenen Fremdlinge geworfen wurden.

Trotz der genauen Uebereinstimmung der Lityersessage mit mehreren Actionen des nordeuropäischen Erntebrauchs bleibt es — da der Lage der Sache nach ein jedem Zweifel entrückter Beweis nicht erbracht werden kann — zwar Hypothese, dass die letzteren auch in Phrygien geübt und die Veranlassung der Sage gewesen seien. Aber diese Hypothese nimmt den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch. Niemand wird unsere den Sachverhalt auf eine einfache Weise erklärende Lösung des Problems eine kühne oder gewagte nennen dürfen, nachdem wir bereits in den Maibäumen und Sonnwendfeuern dem heutigen Nordeuropa und dem kleinasiatischen Alterthum gemeinsame Typen sicher erwiesen haben,[1] und die Ueberzeugung von der Richtigkeit unserer Aufstellung muss noch wachsen, wenn es sich herausstellt, dass die Analyse einiger anderer Ackergebräuche Kleinasiens das Vorhandensein mehrerer der für Phrygien in An-

[1] Vergl. AWF. Kap. 4 u. 6. Zs. f. D. A. 22, 7.

spruch genommenen Gebräuche auch für nah benachbarte Landschaften bestätigt.

Die Syleussage (o. S. 12) hat mit der Lityersessage dies gemeinsam, dass sie nach dem Muster der Busirisformel gebildet ist. Aber auch bei ihr drängt sich dem Forscher sofort die Frage auf, welches die Veranlassung sein konnte die letztere in dieser individuellen Weise auszubilden. Wir antworten, dass augenscheinlich ein Volksbrauch zu Grunde lag, den die Arbeiter beim Umgraben des Weinbergs übten. In demselben spielte die üble Behandlung eines vorbeigehenden Fremden die Hauptrolle, und dieser Umstand wurde der Magnet, welcher die Sagformel herbeizog. Den Brauch selbst vermag ich freilich aus Asien nicht zu belegen, wohl aber aus Europa. Schon jene niederländische Sitte beim Wurzelausgraben (o. S. 47) bietet ein Beispiel, sodann vergleicht sich die mit den beleidigendsten Gesten verbundene Beschimpfung der während der Weinlese am Weinberg vorübergehenden Fremdlinge (o. S. 44). Noch mehr, wir wissen aus dem Zeugniss der Alten, dass die Winzer das Schneiteln der Weinstöcke vor Ankunft des Kuckucks, des Frühlingsboten, der im Volksglauben und Volksbrauch als ein persönliches Wesen, als eine Art Frühlingsdämon aufgefasst wird,[1] besorgt haben sollten. Verspäteten sich nun ihrer welche und wurden nach dieser Zeit von einem vorübergehenden Wanderer bei der genannten Arbeit betroffen, so guchzte dieser spottend wie ein Kuckuck und wurde in Erwiderung dessen von ihnen mit den schmutzigsten Schimpfwörtern offenbar erotischer Art (vergl. Horbuck o. S. 44) überschüttet.[2] Ganz analog dem

[1] Vergl. meinen Aufsatz über den Kuckuck Zs. f. D. Myth. III 209 ff.

[2] Plinius H. N. XVIII 26, 66: In hoc temporis intervallo (zwischen der Frühlings Tag- und Nachtgleiche und dem Frühaufgang der Plejaden) XV diebus primis agricolae rapienda sunt, quibus peragendis ante aequinoctium non suffecerit, *cum sciat inde natam exprobrationem foedam putantium vites per imitationem cantus alitis temporariae, quam cuculum vocant.* Dedecus enim habetur opprobriumque meritum, falcem ab illa volucre in vite deprehendi, ut ob id petulantiae sales etiam cum primo vere ludantur; auspicio tamen detestabiles videntur.

Lityersesbrauch und der Krappgräbersitte geberdete der Fremde sich hier als den Frühlingsdämon, den Kuckuck, der die verspäteten Arbeiter überraschte, und musste sich dabei die Vorwürfe gefallen lassen, die seiner angenommenen Rolle entsprachen.[1] Der Kuckuck galt ja als Ehebrecher. Vermuthlich wurde der Spötter, wenn er sich fangen liess, derb durchgeprügelt. Aehnlicher Brauch wird beim Umgraben der Weinstöcke bestanden haben und der Ertappte mag zur Mitarbeit gezwungen sein. Doch ist letztere Annahme kaum nöthig.

Adeo minima quaeque in agro naturalibus trahuntur argumentis. Vergl. ferner Horat. Sat. I 7, 28:

> Tum Praenestinus salso multoque fluenti
> Expressa arbusto regerit convicia, durus
> Vindemiator et invictus, cui saepe viator
> Cessisset magna compellans voce cuculum.

Dazu Porphyr: Nam solent levia rustici circa viam arbusta vindemiantes a viatoribus cuculi appellari, cum illi provocati tantam verborum amaritudinem in eos effundunt, ut viatores illis cedant, contenti tantum eos cuculos iterum atque iterum appellare. S. auch Auson. Idyll. X (Mosella) 161:

> Summis quippe iugis tendentis in ultima clivi
> Conseritur viridi fluvialis margo Lyaeo
> Laeta operum plebes, festinantesque coloni
> Vertice nunc summo properant, nunc deiugo dorso
> Certantes stolidis clamoribus; inde viator
> Riparum subiecta terens, hinc navita labens
> Probra canunt seris cultoribus. Adstrepit illis
> Et rupes et silva tremens et concavus amnis.

Man gewahrt hier deutlich den uralten Ursprung der gegenseitigen Neckreden und Schimpfworte, welche noch heutzutage die an Tübingen auf dem Neckar vorbeifahrenden Holzflösser des Schwarzwaldes (Jockeles) und die am Ufer weilenden Studenten sich zuzurufen pflegen.

[1] Man bemerke übrigens auch die unverkennbare Gleichartigkeit dieser Sitte, mit dem Brauche, denjenigen, welcher sich mit der Ernte oder dem Dreschen verspätet, durch Hinwerfen einer den Getreidedämon (den Alten, Kornwolf, Kornbock u. s. w.) darstellenden Strohpuppe und Ausstossung der dieser Rolle entsprechenden thierischen oder menschlichen Laute zu verhöhnen.

In einem anderen Zuge, in der Hinabstürzung ins Wasser begegnet sich die Lityersessage mit den Sagen von Bormos und Hyllos. Die erstere war die ätiologische Erklärung eines mit der Absingung des Liedes Bormos verbundenen Erntegebrauchs der Mariandyner, einer den Griechen in Herakleia am Pontos dienstbaren Völkerschaft. Nymphis, der älteste Zeuge um 250 v. Chr., berichtete sie im ersten Buche seiner Schrift über Herakleia folgendermassen.[1] Die Mariandyner singen gewisse Lieder, in welchen sie einen Bormos anrufen, der in grauer Vorzeit lebte. Er war der Sohn eines *reichen* und angesehenen Mannes und übertraf an Schönheit und Jugendblüte alle anderen Jünglinge. Als er einst, da er beim Kornschnitt die Arbeiter beaufsichtigte, zum Wasser ging, um seinen Schnittern einen Trunk zu holen, verschwand er plötzlich (*βουλόμενον δὲ τοῖς θερίζουσι δοῦναι πιεῖν καὶ βαδίζοντα ἐφ' ὕδωρ ἀφανισθῆναι*). Nun suchen ihn die Landeseinwohner mit Klagegesang und Anrufungen unter Musikbegleitung. Das Bormoslied war eins mit dem Maneros der Aegypter. Wie in Aegypten wurde auch wohl hier *πλησίον τοῦ δράγματος* gesungen (o. S. 17); der Name Bormos mag, wie Maneros, Linos, Mamurius aus dem Refrain des Liedes entsprungen sein. Das Verschwinden des Jünglings im Wasser erklärt sich am einfachsten, wenn wir nach den Analogien o. S. 24. 50 (vergl. den Adonis AWF. 280. 283. 287 ff. und Attis AWF. 295) annehmen, dass dieser Zug die eigenthümliche Deutung eines Gebrauches war, wonach zugleich mit der Absingung des Bormosgesanges der Gutsherr oder der Aufseher der Arbeiter oder eine Puppe im Wasser verschwand, d. h. in einen Bach geworfen wurde. Bei Hesych ist das Verschwinden des Bormos oder Mariandynos im Wasser als ein Raub durch die Najaden aufgefasst (*Βῶρμον · θρῆνον ἐπὶ Βώρμου νυμφολήπτου Μαριανδυνοῦ*). Jüngere Sagen erzählen, er sei auf der Jagd zur Zeit der Ernte umgekommen.[2]

---

[1] Athenaeus XIV p. 619 f. Müller Fragm. hist. Graec. III 13.

[2] Vergl. die kritische Zusammenstellung der Zeugnisse bei Kämmel Heracleotica S. 12—16.

Eine genaue Analogie hiezu gewährt der mysische Mythos von Hylas, den schon Kinaithon (Schol. Apoll. Rhod. I 1357) in Verbindung mit Herakles brachte. Als er, um Wasser zu holen, sich zur Quelle niederbeugte, umschlangen ihn die Nymphen und zogen ihn zu sich hinab. Den verschwundenen Liebling suchte Herakles, laut nach Hylas rufend. Am Askaniossee bei Prusias, ehedem Kios, in Bithynien bestand noch spät ein Fest, bei dem der Priester an der Quelle, wo Hylas versunken sein sollte, ein Opfer darbrachte, worauf die Festtheilnehmer durch Wald und Berg schweiften und um den Hylassee zogen, indem sie fortwährend den Namen des Entschwundenen hören liessen.[1] Dieses Fest späterer Tage ist vielleicht durch die Sage veranlasst oder beeinflusst, diese selbst aber unzweifelhaft aus einem der Bormossitte ähnlichen Gebrauche entstanden.

Schlugen unsere Auseinandersetzungen nicht fehl, so kann es nicht zweifelhaft bleiben, dass die von Sositheus bewahrte Form der Lityersessage eine alte und echte Tradition enthält. Wie steht es um die von Pollux berichtete Version? (o. S. 4). Möglicherweise gibt sie den Inhalt einer die ältere Sage willkürlich abändernden griechischen Dichtung wieder? Bedenkt man jedoch, wie unwahrscheinlich es ist, dass ein jüngerer Dichter die Gestalt des Herakles, wenn er sie bei seinen Vorgängern vorfand, wieder habe fahren lassen, um zu einer weit einfacheren feldmässigen Gestalt der Erzählung zu gelangen, so wird man viel eher geneigt sein, der anderen Möglichkeit den Vorzug zu geben, dass die Erzählung bei Pollux eine der Sositheanischen parallel laufende, gleich in der Anlage verschiedene Variante der Lityersesfabel war, welche, nach einem ähnlichen Schema wie die andere Fassung concipirt, jene etwas abweichende Form des Erntebrauchs zum Ausgange nahm, wonach nicht der vorübergehende Fremde, sondern der im Wettmähen beim Kornschnitt erlahmende Arbeiter, der sich vom anderen ins Schwad hauen lässt, den Korngeist darstellt (vergl. AWF. 166). Ich werde unten zu zeigen haben, dass in Oldenburg noch im

[1] Kämmel a. a. O. S. 25. 26.

17. Jahrh. demjenigen, welcher sich ins Schwad hauen liess, die Genitalien mit einem Strauche gepeitscht wurden. Nach gleicher Formel gebildete ätiologische Sagendeutungen verschiedener Umstände oder Eigenschaften der nämlichen Handlung oder des nämlichen Gegenstandes sind nicht beispiellos (vergl. u. a. die eng verwandten Sagen zur Erklärung der schwarzen Farbe und des vermeintlichen Durstes des Raben. Zs. f. D. A. 22, 16). Und kein Hinderniss steht, soviel ich sehe, der Annahme im Wege, dass zwei auf die angegebene Weise verschiedene, sonst aber verwandte Sagen über Lityerses durch die Logographen überliefert seien.

KAPITEL II.

CHTHONIEN UND BUPHONIEN.

Vielen Erntegebräuchen Nordeuropas liegt eine weit verbreitete Vorstellung zu Grunde, welche im Schneiden des Getreides den Tod eines geisterhaften, die Vegetation hervorbringenden, thiergestaltigen Wesens erkennen wollte, dessen Leben an das Leben der Pflanzen geknüpft sei (o. S. 29. 30). Aus der Analogie dieser Volksbräuche erklären sich, wie es mir scheint, die griechischen Culte der Chthonien und Buphonien als Nachbildungen der Tödtung des Getreidethiers in der Ernte. Die Gestalt des Rindes für den Dämon des Pflanzenwuchses ist auf das Deutlichste aus nordeuropäischem Volksbrauch nachweisbar. Geht der Wind durchs Getreide, so sagt man: 'der Stier läuft im Korn, wół po zbożu chodzi' (Conitz, Westpreussen); steht das Korn irgendwo sehr dicht und stark, so 'liegt der Bulle im Korn' (Kr. Heiligenbeil, Ostpreussen). Erlahmt ein Erntearbeiter vor Anstrengung, so dass ihm das Kreuz steif wird, so 'stiess ihn der Bulle' (Kr. Graudenz); in franz. Lothringen (Verdun) heisst es: 'Il a le taureau', d. h. er ist unversehens auf das im Kornfelde sich aufhaltende göttliche Wesen gestossen, dessen profane Berührung mit Lähmung straft. Bleiben beim Hauen des letzten Beetes unwillkürlich einige Halme stehen, so ergreift sie der Vorhauer und ruft: 'Bulle! Bulle!' (Kr. Darkehmen, Ostpreussen). Im Amte Rosenheim in Oberbaiern dagegen wird

demjenigen Bauer, welcher in Vollendung seiner Ernte zurückbleibt, während die Nachbarn schon zu Ende sind, ein sogenannter 'Halmstier' auf den Acker gesetzt. Halme heissen die Stengel des Getreides. welche nach dem Schneiden mit der Sichel noch auf dem Felde stehen bleiben. Diese werden zur Nachtzeit abgemäht, und aus ihnen wird mittels eines Gerüstes von hölzernen Pfählen ein sehr grosser Stier geformt, den man mit Laubwerk und Blumen ziert und mit einem Zettel behängt, auf welchem der Eigenthümer des Ackers in Knüttelversen lächerlich gemacht wird. Im Kreise Bunzlau gibt man der letzten Garbe zuweilen Thiergestalt, indem man aus alter Leinwand einen Ochsen mit Hörnern formt, mit Hede ausstopft und mit Achren bewickelt. Diese Figur heisst der Alte (Starý). Im Leitmeritzer Kreise in Böhmen heisst die in Menschengestalt geformte letzte Garbe 'Büffelochse' und an andern Orten desselben Kreises der letzte Schwaden 'Lümmelochse' (vergl. das Zeitwort limmen, lom, gelummen, brummen Schmeller BW.[2] I 1473), 'polnischer Ochse' (polský wůl), während in der Schweiz (Thurgau) die letzte Garbe, falls sie gross ist, Kuh genannt wird. Durch ganz Schwaben nennt man das letzte Gebund auf dem Acker oder einige Halme, die man mit einem Maien geschmückt stehen lässt, 'Mockel' (Kuh), der Schnitter der letzten Halme 'hat' oder 'bekommt die Mockel', oder wird selbst 'Mockel' (Getreidemockel, Hafermockel, je nach der Kornart) genannt und bei der Sichelhenke mit den besten Küchlein, einem Erntetrunke und einem Ehrenstrausse bedacht. Da die Kornkuh anthropopathisch gedacht wurde, wird die Mockel vielfach auch durch eine aus Haberähren, Halmen, Gerste und Kornblumen gemachte menschliche (weibliche) Figur dargestellt und derjenigen Person (Knecht oder Magd), welche die letzte Handvoll schnitt, auf den Rücken gebunden. Sie muss die Mockel in den Bauerhof tragen. Auch wer den letzten Schnitt beim Mähen macht, heisst Heumockel.[1] In der Schweiz erhält der Schnitter des letzten

[1] Panzer Beitr. z. D. Myth. II 234 n. 426 ff. Meier Schwäb. Sag. 440 n. 151 ff. Mock, Mockel heisst in Schwaben Kuh: ebds. 445

Aehrenbüschels den Titel 'Erdmochel' (Canton St. Gallen), 'Schnittermuchel', 'Weizen'- 'Korn'- 'Hafermuchel' (Canton Zürich, Schaffhausen), oder 'Kornstier' (Thurgau) und ist Zielscheibe aller schlechten Spässe. Der letzte Acker, der geschnitten wird, aber heisst 'Muchelacker' (Zürich). Ist man in Pouilly bei Dijon im Begriff die letzten Aehren zu schneiden, so führt man einen mit Bändern, Blumen und Aehren um Hals und Rücken verzierten Ochsen herbei und geleitet ihn um alle vier Seiten des Ackers herum, indem die ganze Schnitterschaar hinter ihm her und um ihn tanzt. Endlich schneidet jemand als Teufel verkleidet die letzten Halme und tödtet sodann den Stier, dessen Fleisch theils zur Erntemahlzeit verzehrt, theils in gepökeltem Zustande bis zu dem Tage verwahrt wird, wann die Frühlingsaussaat des nächsten Jahres beginnt. Bei Pont à Mousson und anderswo wird am Tage der Beendigung des Kornschnittes, bei Lunéville am Sonntag nachher, Abends ein mit Blumen und Aehren geschmücktes Kalb und zwar das erste, welches in der Wirthschaft im Frühjahr geboren wurde, um alle vier Seiten des Bauerhofes dreimal mit einem Köder herumgelockt, oder von Männern mit Ochsenstöcken getrieben, oder von der Bäuerin selbst an einem Strick geführt. Alle Schnitter mit ihren Geräthschaften folgen. Dann lässt man es frei laufen, die Schnitter laufen hinterher und greifen danach, und wer es hascht, heisst 'roi de veau'. Endlich wird es feierlich getödtet, bei Lunéville von dem im Dorfe wohnenden Handelsjuden. Beim Ausdreschen des letzten Gebundes ruft man zwölfmal hintereinander: 'Nous tuons le taureau!' (Auxerre); ebenso heisst es in der Umgegend von Bordeaux, wo ein Fleischer unmittelbar nach dem Kornschnitt einen Ochsen auf dem Acker schlachtet, vom Drescher des Letzten: 'Il a tué le taureau!' Bei Stallupönen (Provinz Preussen) ermahnen sich die Drescher, wenn eine auffallend starke Lage Getreide

---

n. 162, Birlinger Wörterbüchlein zum Volksthümlichen aus Schwaben, Freiburg 1862 S. 67; mauchli in der Schweiz Zuchtstier. Der Stamm ist mug = skr. muǵ sonare, lat. mūg-io brülle, lit. mużul Zuruf an Kühe und Kälber. Nesselmann Wörterbuch der Littauischen Sprache 413.

kommt: *'Hau gôd (klopp deeg), de Farr liggt unde.'*[1] Wer beim Rappsaatdreschen in eine Ecke des Segels die Schoten harkt, heisst 'de Hörnbull' (Oldenburg). Auch beim Dreschen wird als 'Mockel' (Kuh) bezeichnet, wer den letzten Flegelschlag fallen liess, und zwar je nach der Frucht als 'Gerstenmockel, Hafermockel, Erbsenmockel'. Derselbe wird ganz in Getreidestroh eingeflochten, bekommt über den Kopf einen Stock, der zwei Hörner darstellt, und wird von zwei Burschen an Stricken zum Brunnen geführt, damit er saufen solle. Unterwegs muss er beständig 'muh! muh!' schreien (Wurmlingen).[2] Im Canton Schaffhausen heisst derjenige, der die letzte Schütte drischt, 'Muchel', im Thurgau 'Kornstier', im Canton Zürich 'Dreschermuchel'. Er hat in letzterer Gegend nach dem Schlussschmause die übrigen eine Zeitlang zechfrei zu halten. Er wird in Stroh gewickelt und an einen Baum

---

[1] H. Frischbier Preussische Sprichwörter[2] Berl. 1865 n. 1508. Das Volk erklärt die Sitte durch folgenden ätiologischen Mythus. Ein Pfarrer liess Getreide dreschen und wollte sich überzeugen, ob die Drescher auch tüchtig aufschlügen. Zu dem Zwecke legte er sich unter das auf der Tenne ausgebreitete Getreide. Die Drescher erhielten davon Kunde, kamen dem Pfarrer schnell nahe, und der eine rief: Hau gôd u. s. w. — Farr, Farre, d. i. unverschnittener Ochse, wird von Luther gewöhnlich von dem jungen in frischer Kraft stehenden Opferthier gebraucht: 2. Mos. 24, 5. 29, 1. Ps. 69, 32; sonst vom Zuchtstier: 'Wann das Kalb nit essen wil, das ist ein Zeichen, das der varr, der es gemacht hat, keine liebe zu der mutter hat. Welche von iren küen frische butter winters vnd sommers wil haben, die soll sie leyten wann sie werben wöllen dreymal umb den varren, und lasse sie ihm beriechen ohn anrüren'. Des Spinnrocken Evangelien Köln 1568. In Preussen war im 16. Jahrh. die Form Pfarr, aus der sich die Entstehung des vorstehenden Märchens noch deutlicher ergibt, geläufig: 'Das sie von der Zeit an des geschlachten Stiers oder Pfarren ungefehr in sechs oder sieben Jahren keine Fische fahen köndten.' Lucas David Preussische Chronik ed. Hennig I 120. Auch schon mhd. stand neben var stm. plur. varre (Genesis in Graffs Diutisca III 84) das härtere pfarre swm. (Konr. v. Wirzb. Troj. Kr. 58 b. phar Hofmann Sumerlaten 48).

[2] Meier 444 n. 162. vergl. 445 n. 163. Birlinger Volksthümliches aus Schwaben II 426 n. 381. 427 n. 383 ff. Panzer II 233 n. 427.

des Baumgartens gebunden. In der Kreisdirection Dresden (Ressnitz bei Grossenhain) heisst derjenige, der den letzten Drischelschlag macht, 'Humsch' (Hummel, Zuchtstier). Er muss einen Strohmann machen und dem Nachbarn vors Fenster stellen. Wird er dabei erwischt, so bindet man ihm denselben auf den Rücken. Bei Arad in Ungarn wird der Drescher, welcher den letzten Schlag that, in Stroh und eine Kuhhaut mit Hörnern eingehüllt, als 'Teufel' bezeichnet, und umhergetrieben. Bei Chambéry ist die letzte Garbe 'la gerbe du jeune boeuf', alle Schnitter halten danach einen Wettlauf. Wer sich während der Ernte mit einer Sichel schneidet, hat 'la blessure du boeuf'. Derjenige, welcher beim Kornschnitt den letzten Sensenhieb machte, hat das Amt, sobald beim Dreschen, wie man sich in Bezug auf den letzten Drischelschlag ausdrückt 'der Ochse getödtet ist', *zum Dreschermahl* einen wirklichen Ochsen zu schlachten. Es wird deshalb zu jener Ernteverrichtung jedesmal ein starker und zum Metzgen geschickter Mann auserwählt.

Das Rind der Vegetation, welches im Hochsommer stirbt, wird durch einen gleichartigen Dämon des neuen Jahres abgelöst, der entweder als in der Erntezeit neugezeugt oder geboren, oder als überwintert, während der Wintersonnenwende auf Augenblicke zum Vorschein kommend und im Frühjahr wieder ins Feld gehend gedacht wurde. Darum sagt man von der (die Kornkuh darstellenden) Binderin, wenn sie ihrem Vorhauer nicht zu folgen vermag: 'Sie bullt', 'sie muss bullen,' 'er hat ihr einen Bullen gemacht'. Die Knechte rufen ihr zu: 'Måk dat Heck to, de Bull kummt!' und ahmen das Gebrüll eines Bullen nach (Kr. Pr. Holland, Heiligenbeil, Königsberg, Labiau, Morungen). Ebenso heisst es bei gleichen Gelegenheiten in Puy-de-Dôme: 'Il fait le veau'. Aus Berry setze ich die Mittheilung von Laisnel de la Salle hieher: 'Lorsqu'un lieur de gerbes ne peut pas enserrer avec lien trop court les javelles, que l'on a disposées en tas pour les mettre en gerbes, il rejette le blé qu'il trouve de trop et se met à contrefaire le beuglement d'une vache. Cela veut dire,

que la gerbe a fait un veau, et cet avertissement, qui ne manque jamais d'exciter l'hilarité des travailleurs, suffit pour qu'aussitôt l'un des javeleurs vienne recueillir le veau, qu'il porte sur l'une des gerbes, qui n'ont pas encore été liées.'[1] Derjenigen, die bei der Arbeit zuerst ermattet, ruft man zu: 'Se het'n Kalf smêten' (Kr. Greifswald). Dieses Kalb sieht die Phantasie im Frühling auf Wiesen und Saatfeldern sein Wesen treiben. In Oesterreich warnt man die Kinder vor dem 'Märzenkalb' da draussen, es ist riesig gross und hat zwei Köpfe;[2] in Saulgau (Schwaben) rufen die Kleinen als Aprilscherz: 'Aprilkalb mit deinen sieben Stangen,[3] dies Jahr will ich dich wieder fangen!'[4] Auch in Vorarlberg heisst der in den April Geschickte 'Aprellakalb.'[5] Ebenso macht man in Schlesien neckend zum 'Aprilochsen, Maiochsen'. In der sprossenden Saat soll sich das 'Muhkälbchen' sehen lassen und die Kinder stossen; in dem vom Winde wallenden Kornfeld 'geht es herum' (Oesterreich, Neusiedl, Viertel unterm Mannhartsberge). Es ist klar, dass dieses Kalb des neuen Jahres dasselbe Wesen war, welches später in dem Kornschnitt getödtet gedacht wurde, weswegen mehrfach ein Kalb oder geradezu das erste im Lenz geborene Kalb, wie im französischen Erntebrauch, dasselbe nachbildete (o. S. 60). In den Bussbüchern finden wir schon bei den Franken eine Darstellung des Kornkalbes, eine Neujahrsmaskerade 'vitulum facere' verboten, und noch heute laufen in Polen verkleidete Bursche als Auerochsen umher. Und mit hinreichender Sicherheit lässt es sich erweisen, dass die verschiedenen zu Fastnacht, Maitag, Pfingsten und St. Johannis von Bauern, Hirten und den Gilden der Milchmädchen und Metzger veranstalteten Umzüge in Deutschland, Frankreich, England, in welchen

---

[1] Laisnel de la Salle, croyances et légendes du centre de la France. Paris 1875. II 135.

[2] Landsteiner, Reste des Heidenthums in Niederösterreich 66.

[3] Soll wahrscheinlich bedeuten: nachdem du die sieben Wintermonäte gefangen, eingekerkert warst.

[4] Birlinger II 93 n. 122.

[5] Vonbun Beiträge zur deutschen Mythologie S. 110.

Bursche, ganz in Grün gehüllt, oder hinten mit einem Kalbsschwanze versehen, oder lebende Thiere (Kühe, Stiere), die mit Blumen, Bändern und grünem Buschwerk geschmückt sind, unter dem Namen Aprilochse, Fastnachtsochse, Pfingstmocke, bunte Kuh, boeuf gras, boeuf violet u. s. w. umhergeführt werden, den stier- oder kuhgestalteten Geist des Pflanzenwachsthums darzustellen bestimmt waren. In Mosheim (Schwaben) wurde das Sante Hans Segensfeuer (Mittsommerfeuer) von einem Mooskuh (der erste Compositionstheil rührt wohl vom Ortsnamen her) genannten, ganz in grünes Laub und Reisig eingehüllten Burschen ausgetreten (vergl. BK. 524).

Hiermit vergleichen sich ungezwungen altgriechische Sitten. Einer der ältesten Culte in Griechenland war derjenige der Demeter Chthonia zu Hermione im ehemaligen Dryoperlande, wobei zur Erntezeit (*θέρος*) eine mit einer Art von Hyakinthen, den Sinnbildern des Hinsterbens der Vegetation, geschmückte Procession vier Kühe in den Tempel der Göttin geleitete, welche dort von vier alten Priesterinnen mit einer Kornsichel (*δρέπανον*) getödtet wurden.[1] Die eine

---

[1] Paus. II XXXV, 4. *Χθονία δ' οὖν ἡ θεός τε αὐτὴ καλεῖται, καὶ Χθόνια ἑορτὴν κατὰ ἔτος ἄγουσι ὥρᾳ θέρους· ἄγουσι δὲ οὕτως· ἡγοῦνται μὲν αὐτοῖς τῆς πομπῆς οἵ τε ἱερεῖς τῶν θεῶν καὶ ὅσοι τὰς ἐπετείους ἀρχὰς ἔχουσιν, ἕπονται δὲ καὶ γυναῖκες καὶ ἄνδρες. τοῖς δὲ καὶ παισὶν ἔτι οὖσι καθέστηκεν ἤδη τὴν θεὸν τιμᾶν τῇ πομπῇ· οὗτοι λευκὴν ἐσθῆτα καὶ ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς ἔχουσι στεφάνους· πλέκονται δὲ οἱ στέφανοί σφισιν ἐκ τοῦ ἄνθους, ὃ καλοῦσιν οἱ ταύτῃ κοσμοσάνδαλον, ὑάκινθον ἐμοὶ δοκεῖν ὄντα καὶ μεγέθει καὶ χρόᾳ· ἔπεστι δέ οἱ καὶ τὰ ἐπὶ τῷ θρήνῳ γράμματα. τοῖς δὲ τὴν πομπὴν πέμπουσιν ἕπονται τελείαν ἐξ ἀγέλης βοῦν ἄγοντες διειλημμένην δεσμοῖς τε καὶ ὑβρίζουσαν ἔτι ὑπὸ ἀγριότητος· ἐλάσαντες δε πρὸς τὸν ναὸν οἱ μὲν ἔσω φέρεσθαι τὴν βοῦν εἰς τὸ ἱερὸν ἀνῆκαν ἐκ τῶν δεσμῶν, ἕτεροι δὲ ἀναπεπταμένας ἔχοντες τέως τὰς θύρας, ἐπειδὰν τὴν βοῦν ἴδωσιν ἐντὸς τοῦ ναοῦ, προσέθεσαν τὰς θύρας· τέσσαρες δὲ ἔνδον ὑπολειπόμεναι γρᾶες αὗται τὴν βοῦν εἰσὶν αἱ κατεργαζόμεναι· δρεπάνῳ γὰρ ἥτις ἂν τύχῃ, τὴν φάρυγγα ὑπέτεμε τῆς βοός· μετὰ δὲ αἱ θύραι τε ἠνοίχθησαν, καὶ προσελαύνουσιν οἷς ἐπιτέτακται βοῦν δευτέραν καὶ τρίτην ἐπὶ ταύτῃ, καὶ ἄλλην τετάρτην. κατεργάζονταί τε δὴ πάσας κατὰ ταὐτὰ αἱ γρᾶες, καὶ τόδε ἄλλο πρόσκειται τῇ θυσίᾳ θαῦμα· ἐφ' ἣν τινα γὰρ ἂν πέσῃ τῶν πλευρῶν ἡ πρώτη βοῦς, ἀνάγκη πεσεῖν καὶ πάσας· θυσία μὲν δρᾶται τοῖς Ἑρμιονεῦσι τὸν εἰρημένον τρόπον. πρὸ δὲ τοῦ ναοῦ γυναικῶν*

dieser vier Kühe wurde, augenscheinlich in Erneuerung alter Sitte, von den nach dem ersten messenischen Kriege aus der argolischen Dryopis nach Messenien verpflanzten Asinäern geliefert.[1] Curtius Annahme hat daher Wahrscheinlichkeit, dass die drei übrigen ebenfalls Städte, Glieder einer ehemaligen dryopischen Tetrapolis vertraten[2], die freilich jenseits unserer historischen Kunde liegt. Dann reichte der hermionische Erntebrauch in die ferne Vorzeit der dorischen Wanderungen zurück, vielleicht noch weiter, wenn die Ansiedelung in vier Städten nur eine Copie einer noch älteren Tetrapolis in der dyropischen Urheimath am Oeta war; vor der politischen und sacralen Einigung der vier Bundesstädte aber muss eine noch ältere Gestalt des Brauches bestanden haben, wonach jeder Gau für sich in der Tödtung der Kuh mit der Sichel ein Heilthum suchte. Der an Ort und Stelle aus Hörensagen geschöpfte Bericht des Pausanias gibt den Eindruck wieder, den die draussen vor dem Tempel zurückbleibende Volksgemeinde von dem gottesdienstlichen Brauche empfing, dessen Einzelheiten im Naos sich ihren Blicken entzogen. Die Schilderung des Festzuges selbst und alles dessen, was vor den Thüren des Heiligthums geschah, dürfen wir als ziemlich genau und erschöpfend betrachten, der von keinem Manne geschaute Vorgang im Innern kam sicherlich nur unvollständig und durch die Phantasie der abergläubig ehrfürchtigen Menge mit einem Nimbus umgeben zu des Periegeten Kenntniss. Die von Aelian de nat. an. XI 4 angeführten Verse

ἱερασαμένων τῇ Δήμητρι εἰκόνες ἑστήκασιν οὐ πολλαὶ καὶ παρελθόντι ἔσω θρόνοι τέ εἰσιν, ἐφ' ὧν αἱ γρᾶες ἀναμένουσιν εἰςελαθῆναι καθ' ἑκάστην τῶν βοῶν, καὶ ἀγάλματα οὐκ ἄγαν ἀρχαῖα, Ἀθηνᾶ καὶ Δημήτηρ. αὐτὸ δὲ ὃ σέβουσιν ἐπὶ πλέον ἢ τἆλλα, ἐγὼ μὲν οὐκ εἶδον, οὐ μὴν οὐδὲ ἀνὴρ ἄλλος, οὔτε ξένος οὔτε Ἑρμιονέων αὐτῶν· μόναι δὲ ὁποῖόν τί ἐστιν, αἱ γρᾶες ἴστωσαν.

[1] Böckh C. J. G. I n. 1193. Die Asinäer erbieten sich συμπομπεύειν καὶ ἄγειν βοῦν, ὅπως φανερὰ ῇ, διότι τάν τε συγγένειαν καὶ φιλίαν θέλει ἐπὶ πλεῖον προάγειν. Die Gemeinde von Hermione beschliesst, διότι ἀποδέχεται ἁ πόλις φιλοφρόνως τάν τε θυσίαν, ἃν μέλλει ἄγειν ἁ πόλις τῶν Ἀσιναίων τᾷ Δάματρι τᾷ Χθονίᾳ, (καὶ ....)· καταστᾶσαι δὲ καὶ θεαροδόκον, ὅστις ὑποδέξεται παραγινομένους τοὺς συνθύτας ἐπὶ τὰν θυσίαν τῶν (παρ' ἄμμι?) Χθονείων.

[2] E. Curtius Peloponnesos II 456. 467.

des Aristokles, welcher Paradoxa in poetischer Form, vielleicht auch eine Schrift über die Demeter Hermione (Demeter Chthonia) verfasste,[1] machen die offenbar in der Ferne sei es aus mündlicher Kunde sei es aus litterarischer Quelle (vielleicht einer Schrift περὶ ἑορτῶν) entnommene auffällige Thatsache der Tödtung des Rindes durch ein schwaches greises Weib vollends zu einem von der Göttin gewirkten, die Macht derselben bezeugenden Wunder. Den Stier, den zehn Männer nicht von der Stelle bringen, führt eine einzige Greisin am Ohre zum Altar; er folgt ihr, wie das Kind der Mutter. Aus dem Segenspruche über Hermione darf nicht gefolgert werden, dass Aristokles ein Localinteresse hatte; er preist die Stätte, weil sie seine Göttin verherrlicht. Aelian vergrössert des Dichters Angabe sogar dahin, die grössten Stiere böten sich selbst zum Opfer an. Gewährt somit auf einen sachlichen Werth zurückgeführt der Hymnus des Aristokles ein unabhängiges Zeugniss für die Opferung der Rinder durch die Priesterinnen, so erheben sich gegen die Art und Weise, wie Pausanias dieselbe geschehen lässt, nicht unerhebliche Bedenken, deren Erwägung zu dem Schlusse führt, dass er unvollständig unterrichtet war. War es möglich, dass alte schwache Frauen mit unfehlbarer Sicherheit die im Tempel frei umherschweifende Kuh erlegten, ein Amt, welches für einen Matador eine Aufgabe wäre? Widerspricht doch die Bauart und Einrichtung des griechischen Tempels ganz und gar dem freien Herumlaufen der Thiere, so wie der Aufstellung eines Brandaltares für blutige Opfer im Naos oder der Cella. Auf diesen Punct hat bereits Bötticher Tektonik der Hellenen (1852) II 386. 407 aufmerksam gemacht. Was nun das zuerst ausgesprochene Bedenken betrifft, so versicherten mich jüdische Schächter, welche die Tödtung der Rinder noch heute vermittelst eines Schnitts durch die Kehle mit einem grossen Messer vollziehen, dass diese nicht grosse Kraft erfordernde Operation sehr wohl von einer alten Frau würde verrichtet werden können, vorausgesetzt, dass das Thier nicht frei herumschweife, sondern gehörig festgelegt

[1] Müller Fragm. hist Graec. IV 331.

sei. Bei dem grossen Opferfeste zu Baroda in Indien trennt der Guikowar (König) alljährlich vor dem Altar einem mächtigen Büffel mit einem einzigen Schwertstreich den Kopf vom Rumpfe, aber man muss sich das Thier dabei festgehalten denken. (Vergl. Globus XX 1871 n. 15 S. 228). Waren also in Hermione ausser den Priesterinnen keine Opferdiener zugegen, welche die Kuh einfingen und etwa wie im Tempel zu Jerusalem mit am Boden befindlichen Haken festlegten, so muss es eine Vorrichtung gegeben haben, welche ohnedem denselben Zweck erfüllte. Was für eine Vorrichtung dies war, können wir nicht ausmachen. Steht indess eine Vermuthung frei, so möchte ich auf eine Einrichtung rathen von derselben Art, wie sie heute in grossen Schweineschlächtereien in Anwendung gebracht wird. Man denke sich für gewöhnlich entfernte, nur für die Ceremonie des Chthonienopfers hinter der Thüre des Naos errichtete sich nach innen zu immer mehr verengende hölzerne Schranken, zwischen denen das Thier beim weiteren Hineingehen plötzlich festgeklemmt stand und worin es etwa durch eine über seinen Rücken gelegte Klappe noch mehr festgelegt wurde. War nun der tödtliche Schnitt geschehen, so mochte die eine zum Auf- und Zumachen eingerichtete Seite der Barriere zurückgeschlagen werden, und so konnte es veranstaltet sein, dass, wie Pausanias erzählt, alle vier Kühe nach einer Seite hinfielen. Bötticher möchte annehmen, es sei (wie das von einigen andern Tempeln nachweisbar ist) ausnahmsweise in einem Seitenbau des Tempels eine besondere Opferküche (culina) angebracht gewesen, in der das Opfer stattgefunden habe; dem aber widersprechen die von Pausanias erwähnten Thatsachen, wonach wir uns die Tödtung nahe am Eingange des Naos und in diesem selbst vorgenommen vorstellen müssen. Ich schliesse daraus, dass das Hermionische Opfer zu der seltenen Art der *ἄπυρα* (Hermann Gottesd. Alterth. § 25, 6. § 67, 8) gehörte, mithin einen Brandaltar nicht erforderte und so von dem gewöhnlichen Opferritual einer jüngeren Zeit auffallend abwich. Ergab sich uns auf diese Weise die Schilderung des Pausanias als der Hauptsache nach glaubwürdig, wenngleich in einzelnen Stücken theils lückenhaft, theils durch den Wunder-

glauben des Volkes übertrieben, so ist kein Grund den durchaus charakteristischen Zug, dass die Tödtung der Kühe mit einer Sichel geschah, für unthatsächlich zu halten, da niemand das Interesse haben konnte diesen Umstand zu erfinden. Diese Erlegung der Kuh mit der Sichel (der Cultus pflegt überall, wenn auch die Ideen unverständlich wurden, wie in andern Formen, so in der Gestalt der Geräthe conservativ zu sein) macht es fast unzweifelhaft, dass der Hermionische Brauch kein gewöhnliches Opfer war, sondern wie das Köpfen des Hahns und des Widders mit diesem Erntewerkzeuge (o. S. 30) und wie die französische Sitte der Hinschlachtung des Stiers auf dem Erntefelde aufzufassen sein wird.[1]

Unterstützt wird diese Annahme durch eine andere gottesdienstliche Handlung, die Diipolien oder Buphonien in Athen. Anfangs Juli d. h. in der Zeit, wann in Attika das Dreschen zu Ende geht, wurde der Altar des Zeus Polieus mit Weizen und Gerste und heiligem Brode, wohl aus dem frischen Getreide, bestreut.[2] Als Wirkung des Festes erwartete man das Ausbleiben von Dürre und Hungersnoth; dies spricht sich in dem Glauben aus, dass es zur Abwehr

---

[1] So berührt sich unsere Erklärung mit den im Grunde doch weit verschiedenen einiger früheren Forscher. Vergl. Creuzer Symbolik IV 287: 'Es ist auch die Sichel, unter der die reife Ernte fällt, und die Sichel, womit im Vaterlande des Perseus (zu Hermione) die Priesterinnen den müden Jahresstier im Tempel der Ceres und Proserpina würgen. Es ist das Bild des Segens und des Todes, mag es Sichel, Krummschwert oder Dolch sein und heissen; immer bleibt es das Bild des Schneidens und Trennens, der Aehre von der mütterlichen Erde, des Leibes von der Seele.' Rinck Relig. d. Hellen. II 137: 'Wir können schliessen, dass es (das Opfer an den Chthonien) ein symbolisches Ernten der Erde, ein Dankopfer für die Getreideernte war.' Wie weit meine Auffassung bei gleichen Ausgangspuncten sich von derjenigen von W. Schwartz entfernt, beweist kaum etwas schlagender als seine Deutung des Cultus der Demeter Chthonia (Urspr. d. Myth. S. 185): 'In diesem Gebrauch sind die vier alten Frauen nur Stellvertreterinnen der Demeter, der Gewitteralten (!), welche mit des Regenbogens Sichel die himmlischen Kühe (Wolken) schlachtet.'

[2] Die Belegstellen bei Meursius Graecia feriata in Gronov. Thes. Graec. antiqu. VII 742 ff.

dieser Missstände (*αὐχμῶν δὲ κατεχόντων καὶ δεινῆς ἀκαρπίας γενομένης*) zuerst eingeführt sei; ganz genau dasselbe erhoffte man von den Ceremonien des Erntefestes der Thargelien. Die Aufstellung des ausgestopften Scheinbildes (das an jene deutschen Bilder des Halmthiers. Bacchus u. s. w. erinnert). aber wurde noch in späterer Zeit ganz bewusst aufgefasst als eine Wiederbelebung des Getödteten. Die Hungersnoth sollte aufhören. heisst es in der ätiologischen Stiftungslegende '*τόν τε φονέα τιμωρησαμένων καὶ τὸν τεθνεῶτα ἀναστησάντων ἐν ᾗπερ ἀπέθανε θυσίᾳ*', und von der Ausführung der jährlichen Festhandlung: '*τὴν μὲν δορὰν τοῦ βοὸς ῥάψαντες καὶ χόρτῳ ὑπογκώσαντες ἐξανέστησαν, ἔχοντα ταὐτὸν ὅπερ καὶ ζῶν ἔσχε σχῆμα, καὶ προσέζευξαν ἄροτρον ὡς ἐργαζομένῳ.*' Auf einen ehernen Opfertisch wurden Kuchen und Gerstenbrot, vermuthlich von den ersten Früchten des Ausdrusches, herum vielleicht einstmals Garben oder Aehren ausgebreitet. Dann führten Mitglieder einer bestimmten Priesterfamilie, der *Κεντριάδαι* (Stachler), mehrere zur Ackerarbeit gebrauchte Rinder herbei und trieben sie rings um den Altar. Dasjenige, welches zuerst auf den Altar zuging und von dem Hingelegten frass, anderes mit den Füssen trat (*ἐπὶ τῆς τραπέζης ἐναργῶς κειμένων, ἵνα τοῖς θεοῖς ταῦτα θύοι, τῶν βοῶν τις εἰσιὼν ἀπ' ἔργου τὰ μὲν κατέφαγε, τὰ δὲ συνεπάτησεν*), wurde auf folgende ceremonielle Weise von den Mitgliedern erblicher Priestergeschlechter getödtet. Jungfrauen, Hydrophoren genannt, brachten Wasser herbei, mit dem die Beilschärfer das heilige Beil zurichteten, ein anderer Priester reichte dem Butypos oder Buphonos, der aus der Familie der Butaden oder Sopatriden stammte, die blanke Waffe, und dieser tödtete das Thier. Der Daitros (Zertheiler), wieder aus einer andern Familie, häutete es ab, zerlegte es und richtete das Fleisch zu, von dem alle assen. Dann stopfte man das Fell des Rindes mit Heu aus und jochte das lebensähnliche Scheinbild an einen Pflug. Im Prytaneum aber wurde gegen alle Theilnehmer des Opfers die Klage auf Mord angestellt; einer schob die Schuld auf den anderen, bis zuletzt das Beil, welches sich nicht verantworten konnte, verurtheilt und ins Meer geworfen

wurde.[1] Schon Mommsen erkannte in den Buphonien ein Dreschfest.[2] Nicht aber die Tödtung des Ackerstiers als solchen hatte die Cultushandlung zum Gegenstande; denn selbst aus dem Verbote bei Todesstrafe irgend jemanden durch Tödtung seines zum Feldwerk dienenden Ochsen auf das empfindlichste in seinem Eigenthum zu schädigen, würde der Ursprung derselben nicht leicht begreiflich zu machen sein, während jede Schwierigkeit sich löst, wenn man an eine Nachbildung der beim Dreschen geschehenen Tödtung des Getreidethiers (der Ackerstier stellte nur symbolisch den Getreidestier dar, wie in Deutschland die vor den ersten Pflug gespannten Rinder als Regenzauber mit Wasser begossen werden, BK. 332), mithin aneine Parallele zu dem vorhin aus Chambéry (o. S. 62) beigebrachten Drescherbrauch denkt. Ganz wie wir das bei dem von Lityerses getödteten Fremden gesehen haben, wird der Kornstier mit einem Mahle aus seiner eigenen Gabe geehrt, ehe er stirbt; dass er Korn und Kuchen vom Altar nehmen darf, bezeichnet ihn als eine Art göttlichen Wesens, ja man könnte vielleicht nicht ohne Wahrscheinlichkeit auf die o. S. 58 und ausführlicher unter Lityerses erläuterte Vorstellung zurückgreifen, dass der Getreidewuchs dem Vegetationsdämon gehörte, von ihm selbst sich zur Speise bereitet sei, von dem Menschen ihm geraubt werde, so dass das Zuschreiten des Thiers auf die Opfergaben, um sie als sein Eigenthum in Anspruch zu nehmen, gerade dieses unter den anderen als die Verkörperung des Korngeistes erkennen liess. Wie man auf den Gedanken gekommen sein sollte, dem Zeus das arbeitende Zugthier etwa als die werthvollste Habe zu bringen, und dann doch dieses Opfer als Frevel zu betrachten, ist nicht ersichtlich. Nahe dagegen lag es, die der Meinung nach jährlich sich vollziehende Passion eines göttlichen Wesens dramatisch darzustellen; die Hinschlachtung musste dem frommen Gemüthe des Naturmenschen freilich als eine Todsünde erscheinen, die,

---

[1] Porphyrius de abstinentia ed. Hercher II c. 29. 30, vergl. c. 10. Weitere Belegstellen bei Meursius a. a. O.

[2] Heortologie S. 13 Anm., 454.

aus dem unabweisbaren Interesse der Selbsterhaltung begangen und von segensreichen Folgen begleitet, dennoch einer Sühne bedurfte. Das Mahl, von welchem die Theilnahme **aller** ausdrücklich hervorgehoben wird (*ἐγεύσαντο τοῦ βοὸς πάντες*), scheint eine besondere Bedeutung gehabt zu haben. Da unsere Schnitter- und Dreschermahle vielfach nach dem vermeintlich in der letzten Garbe gefangenen theriomorphen Korndämon 'Hahn, Hase, Wolf, chien de la moisson' u. s. w. benannt sind, auch mancherorts noch die entsprechenden Thiere dazu aufgetragen werden, liegt der später auch noch aus andern Spuren zu begründende Schluss nahe, dass man familienweise oder genossenschaftsweise **unter Theilnahme aller Mitglieder** das den Vegetationsgeist repräsentirende Thier, die Versinnlichung des dem eingeernteten Getreide innewohnenden Numens, zu verspeisen pflegte, um seiner Wachsthumskraft theilhaftig zu werden. So sehen wir auch o. S. 62 den Kornstier zum Schnitter- oder Dreschermahl verzehrt. Darf derselbe Gedanke dem Festmahl bei den Buphonien untergelegt werden, so drückt nun vollends die sinnliche Wiederbelebung des Rindes das Wiederaufstehen des Kornstieres im Getreidewuchs des nächsten Jahres aus. Vergl. AWF. 197 die Wiederbelebung des Julbocks, o. S. 60 das jüngste Kalb der Commune und die Verzehrung des als Vertreter des Kornstieres getödteten Rindes halb zum Erntefest, halb bei der Frühlingsaussaat.

KAPITEL III.

DIE LUPERCALIEN.

§ 1. DER SCHAUPLATZ UND DIE HANDLUNGEN DES FESTES.

Das Frühlingsfest der Lupercalien war eine Begehung, welche in italischer Urzeit entstanden in derjenigen Form, die sie in den frühesten Tagen Roms erhalten hatte, ziemlich unverändert daselbst geübt blieb, das Königthum und die Republik, ja die Einführung des Christenthums überdauerte und erst im Jahre 496 n. Chr. den Anstrengungen des dagegen mit Mahnung und Verbot ankämpfenden Papstes Gelasius erlag.[1]

Aus den Schilderungen der Schriftsteller des untergehenden Freistaats und des beginnenden Kaiserreichs lernen wir das Fest kennen, wie es damals bestand. Der Schauplatz desselben war die Roma quadrata, d. h. die auf den Palatin gelegene früheste Altstadt Roms. Am unteren Abhange des Berges, wo der Weg zum Circus vorbeiführte, lag das Lupercal, eine dem Faunus geheiligte Grotte,[2]

---

[1] Ueber die Lupercalien und was damit zusammenhängt vergl. Hartung Röm. Myth. II 176 ff. Schwegler Röm. Gesch. I 57. 111. 115. 228. 237. 276. 351. 352. 356 ff. 360 ff. 363. 372. 386. 390 ff. 412. 422. 425. 476. 533. III 259. 274. Mommsen Röm. Gesch. I 1865 S. 50 ff. Preller Röm. Myth. Aufl. 1. 111. 243 ff. 247. 318. 342 ff. 369 ff. 660. Becker-Marquardt Handb. d. R. A. IV 1856 S. 400 ff. Büdinger in N. Jahrb. f. Phil. u. Pädagogik LXXV 201.

[2] Dionys. Halicarn. I 32, 5: *νῦν μὲν οὖν συμπεπολισμένων τῷ τεμένει τῶν πέριξ χωρίων, δυσείκαστος γέγονεν ἡ παλαιὰ τοῦ τόπου φύσις.*

aus welcher ein Quell hervorsprudelte, unmittelbar daneben eine geweihte Umfriedigung (*τέμενος*)[1] und innerhalb derselben, ehedem von einem Feigenbaume (ficus Ruminalis) beschattet, eine kleine Kapelle (sacellum) der diva Rumina (von ruma, Mutterbrust, abgeleiteter Indigitalname einer Göttin, welche um das Gedeihen der Säuglinge angerufen wurde).[2] Zur Zeit des Augustus lag die Höhle mit der Quelle mitten im Häusermeere der Weltstadt,[3] der Feigenbaum war bereits nicht mehr vorhanden,[4] doch die Sage behauptete, einst habe hier der Tiberfluss den Fuss des Berges bespült und ein dichter schattenreicher Hain die Grotte umgeben, der dem Faunus heilig war und einen Altar desselben enthielt.[5] An dieser Stelle seien die Zwillinge Romulus und Remus ans Land getrieben und unter dem Feigenbaum,[6] oder in der Grotte[7] von der Wölfin ge-

---

ἦν δὲ τὸ ἀρχαῖον, ὡς λέγεται, σπήλαιον ὑπὸ τῷ λόφῳ μέγα, δρυμῷ λασίῳ κατηρεφὲς, καὶ κρηνίδες ὑπὸ ταῖς πέτραις ἐμβύθιοι, ἥτε προσεχὴς τῶν κρημνῶν νάπη, πυκνοῖς καὶ μεγάλοις δένδρεσιν ἐπίσκιος. ἔνθα βωμὸν ἱδρυσάμενοι τῷ θεῷ τὴν πάτριον θυσίαν ἐπετέλεσαν (die Arkader dem Pan Lykaios), *ἣν μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου Ῥωμαῖοι θύουσιν ἐν μηνὶ φεβρουαρίῳ, μετὰ χειμερίους τροπὰς, οὐδὲν τῶν τότε γινομένων μετακινοῦντες.* Neuerdings glaubte ein Engländer Parker die Lupercalgrotte wieder aufgefunden zu haben. Gori bemühte sich (Bull. di Corresp. archeol. di Roma 1867 S. 104 ff.) diese Conjectur zu erhärten, dagegen wies (a. a. O. 157 ff.) Ciconetti mit schlagenden Gründen nach, dass das betreffende Felsloch nichts anderes, als eines der vielen unterirdischen Quellenhäuser oder Wasserkammern sei, welche das alte Rom aus gesundheitlichen oder topographischen Rücksichten herstellte.

[1] Dionys. I 79.

[2] Plutarch. Rom. 4: *τήν τε θηλὴν ῥοῦμαν ὠνόμαζον οἱ παλαιοὶ καὶ θεόν τινα τῆς ἐκτροφῆς τῶν νηπίων ἐπιμελεῖσθαι δοκοῦσαν ὀνομάζουσι Ῥουμιλίαν καὶ θύουσιν αὐτῇ νηφάλια, καὶ γάλα τοῖς ἱεροῖς ἐπισπένδουσιν.* Vergl. Varro de re rust. II 11, 5. Varro bei Non. 167. Plutarch. Qu. Rom. 57. Schwegler Röm. Gesch. I 392. 421.

[3] Dionys. I 79: *τὸ μὲν οὖν ἄλσος οὐκ ἔτι διαμένει· τὸ δὲ ἄντρον, ἐξ οὗ ἡ λιβὰς ἐκδίδοται, τῷ Παλαντίῳ προσῳκοδομημένον δείκνυται κατὰ τὴν ἐπὶ τὸν ἱππόδρομον φέρουσαν ὁδόν.*

[4] Schwegler I 392.

[5] Dionys. I 32. 79.

[6] Liv. I 4. Plutarch. Rom. 3 ff.

[7] Verg. Aen. VIII 630.

säugt worden. Das Vorhandensein dieser Sage schon vor Fabius Pictor und Ennius beweist das i. J. 296 v. Chr. von den beiden Aedilen Qu. und Cn. Ogulnius unter dem Feigenbaum aufgestellte eherne Standbild der Wölfin mit den beiden Zwillingen, welches wohlbehalten noch jetzt auf dem Capitole verwahrt wird.[1] Oberhalb der Grotte stand eine sorgsam in Stand gehaltene Strohhütte, die casa Romuli (aedes Romuli, tugurium Faustuli), in welcher die Pontifices von Zeit zu Zeit gottesdienstliche Handlungen vornahmen. Hier sollte Romulus von Faustulus erzogen sein.[2] An diese heiligen Stätten[3] knüpfte sich der alljährlich am 15. Februar[4] begangene Brauch der Lupercalien, der Umlauf der Luperci, an welchem seit Alters zwei nach den Fabiern und den Quinctiern benannte Genossenschaften (Luperci Fabiani und Quinctiliani) activen Antheil nahmen.[5] Ein erstes Hauptstück der Feierlichkeit war ein Opfer von Ziegen, angeblich für Faunus,[6] vor dem Standbilde der Wölfin und der Höhle Lupercal. Auch ein Hund wurde getödtet.[7] Vorher mag das Fest noch durch eine andere gottesdienstliche Handlung inaugurirt sein; denn der Flamen Dialis war doch wohl schwerlich als blosser Zuschauer zugegen,[8] der keine Ziege und keinen Hund berühren durfte.[9] Für jene Opferhandlungen mit Ziegen und Hund, wie es scheint, bereiteten die Vestalinnen aus dem Mehl der im Mai des vergangenen

---

[1] Liv. X 23. Dionys. I 79. Urlichs de lupa aenea Capitolina. Rhein. Mus. NF. IV 1846 S. 519 ff.

[2] Schwegler I 393. Jordan im Hermes 1873 S. 195.

[3] Plut. Rom. 21: *Καὶ γὰρ ὀρχομένους τῆς περιδρομῆς τοὺς Λουπέρκους ὁρῶμεν ἐντεῦθεν ὅπου τὸν Ῥωμύλον ἐκτεθῆναι λέγουσιν.*

[4] Cal. Maff. et Farnes. Mommsen Inscr. Rom. 6749.

[5] Faviani et Quintiliani appellabantur Luperci a Favio et Quintilio praepositis suis. Paulus Diac. 87 v. Faviani; vergl. Festus s. v. Quinctiliani.

[6] Plut. Rom. 21: *Τὰ δὲ δρώμενα τὴν αἰτίαν ποιεῖ δυστόπαστον· σφάττουσι γὰρ αἶγας.* Ovid. Fast. II 361: Cornipedi Fauno caesa de more capella.

[7] Plut. a. a. O: *Ἴδιον δὲ τῆς ἑορτῆς τὸ καὶ κύνα θύειν τοὺς Λουπέρκους.*

[8] Ov. Fast. II 282: Flamen ad haec prisco more Dialis erat.

[9] Plut. Quaest. Rom. 111.

Jahres gepflückten ersten Aehren der Ernte frische mola salsa.[1] Sodann führte man zwei Jünglinge von patricischem Geschlechte, vermuthlich aus jedem der beiden Collegien einen, herzu, denen einige mit dem vom Ziegenblut gerötheten Messer die Stirne berührten, andere das Blut mit Wolle, die in Milch getaucht war, sogleich wieder abwischten. Wenn dies geschehen war, mussten die Jünglinge lachen.[2] Sodann umgürteten sie sich mit Fellen der so eben geschlachteten Böcke und schnitten andere derselben in Streifen, worauf sie nach abgehaltenem Opferschmause — im übrigen nackt wie die griechischen Ringer — durch die Strassen liefen, indem sie die Begegnenden mit den Riemen schlugen.[3] Eine schwierige Frage ist es, ob man aus der Schilderung des Ovid (Fast. II 359—380) noch weitere sich hieran schliessende Züge der Festfeier herauslesen dürfe. Als Romulus und Remus einst der Sitte gemäss dem Faunus eine Ziege zum Opfer geschlachtet hatten, belustigten sie und ihr beiderseitiges Hirtengefolge sich nach Ablegung ihrer Gewänder im Strahle der Mittagsonne (medias sole tenente vias) mit Speer- und Steinwürfen, während die Priester die Eingeweide an Spiessen brieten und das Opfermahl bereiteten. Da meldet ein Bote, dass Räuber die Rinder forttreiben. In zwei verschiedenen Haufen eilen die Gesellen

---

[1] Serv. zu Verg. Bucol. VIII 82.

[2] Plut. Rom 21: *εἶτα μειρακίων δυοῖν ἀπὸ γένους προσαχθέντων αὐτοῖς, οἱ μὲν ᾑμαγμένῃ μαχαίρᾳ τοῦ μετώπου θιγγάνουσιν, ἕτεροι δ' ἀπομάττουσιν εὐθὺς ἔριον βεβρεγμένον γάλακτι προσφέροντες. Γελᾶν δὲ δεῖ τὰ μειράκια μετὰ τὴν ἀπόμαξιν.*

[3] Plut. a. a. O: *Ἐκ δὲ τούτου τὰ δέρματα τῶν αἰγῶν κατατεμόντες διαθέουσιν ἐν περιζώσμασι γυμνοὶ τοῖς σκύτεσι τὸν ἐμποδὼν παίοντες.* Dionys. I 80: *ἡνίκα ἐχρῆν τοὺς περὶ τὸ Παλάντιον οἰκοῦντας τῶν νέων ἐκ τοῦ Λυκαίου τεθυκότας περιελθεῖν δρόμῳ τὴν κώμην γυμνούς, ὑπεζωσμένους τὴν αἰδῶ ταῖς δοραῖς τῶν νεοθύτων.* Plut. Caes. 61: *τῶν δ' εὐγενῶν νεανίσκων καὶ ἀρχόντων πολλοὶ διαθέουσιν ἀνὰ τὴν πόλιν γυμνοί.* Val. Max. II 2, 9: Facto sacrificio caesisque capris, epularum hilaritate ac vino largiore provecti, divisa pastorali turba, cincti pellibus immolatarum hostiarum, iocantes obvios petiverunt. Ov. Fast. II 361: Cornipedi Fauno caesa de more capella venit ad exiguas turba vocata dapes. Ebds. 379: Posito velamine currunt.

beider Brüder, unbekleidet, wie sie sind, den Räubern nach. Remus mit seinen Fabiern in schnellem Laufe (occursu) das Ziel erreichend kehrt zuerst siegreich zurück und bemächtigt sich der an den Spiessen steckenden Mahlzeit, Romulus und seine Quinctier kommen zu spät und gehen leer aus. 'Fama manet facti: posito velamine currunt, et memorem famam, quod bene cessit habet.' Das ist eine in sich abgeschlossene Dichtung über den Ursprung der Lupercalien (sie ist wahrscheinlich aus der Geschichte des C. Acilius um 160 v. Chr. — vergl. Plutarch Rom. 21 — entlehnt), verschieden von der v. 423 ff. benutzten, nach welcher Juno Lucina die Stiftung des Cultus veranlasst (diese entstammt wohl einem jüngeren Antiquar). Benutzt ist die Erzählung des Fabius Pictor (vergl. Dionys. Hal. I 79): In Abwesenheit des Romulus brach ein Theil der Hirten des Numitor in die Ställe der Römer ein, und, als Remus mit den Seinigen diese verfolgte, stürzten die übrigen aus einem Hinterhalte hervor, umringten ihn unter Steinwürfen und führten ihn gefangen nach Alba Longa; Romulus eilt dann mit seiner Schaar auf verschiedenen Wegen dorthin, errettet den Bruder und Grossvater und gelangt zur Anerkennung seiner königlichen Abkunft. Es ist das einfach dieselbe Geschichte, welche von der Jugend des Cyrus und unvollständiger von Miletos und Kydon[1] erzählt wird, nur episch ausgesponnen und durch Hinzutritt einer zweiten Figur, des Remus, modificirt. Diese Legende gewährte aber die allgemeine Situation — den Streit zwischen den Hirten des Numitor und den Schaaren der beiden Brüder —, welche mehrere Schriftsteller verwandten, um — abweichend von der Tradition, dass Faunus-Evander der Stifter des Lupercaliencults gewesen sei (u. s. w.) — Romulus zum Urheber desselben zu machen und durch eine historische Begebenheit seine Gebräuche zu deuten. Ein gewisser Butas (Plut. Rom. 21, vergl. Val. Max. II 2, 9) macht zum Anlass dieser Stiftung die Siegesfreude über die Eroberung von Alba Longa; andere (z. B. Aelius Tubero, Ciceros Schwager, vergl. Dionys. Hal. I 79, Livius

[1] Vergl. W. Roscher Apollon und Mars. S. 79.

I 5) vereinigten die Ableitung des Festes von Evander und von Romulus mit Fabius Pictor so, dass sie die Hirten des Numitor den Remus bei der Feier des Lupercalienfestes gefangen nehmen lassen. Wenn der in der Familie der Acilier um 760 v. Chr. begegnende Name Kaeso (Mommsen C. J. L. I S. 530. a. U. 604) das Anzeichen einer näheren Beziehung dieses Geschlechtes zum Lupercaliencult wäre (s. unten), so müsste es um so wahrscheinlicher sein, dass der gleichzeitige C. Acilius aus genauer Kunde der Festgebräuche heraus seinen Bericht über den Ursprung des Festes modelte. Man könnte versucht sein daraus einen Rückschluss auf folgende Stücke des Brauches selbst zu machen: 1. Das Opfer fand zur Mittagszeit statt. 2. Hieran schloss sich zunächst ein Scheinkampf und eine Lithobolie. 3. Die beiden Lupercalgenossenschaften laufen in Intervallen und getrennten Haufen, jede für sich. 4. Am Opfermahle haben nur die Fabier Theil, nicht die Quinctier. Wieweit aber diese Conjectur zutrifft, muss unentschieden bleiben. Der Kampf und die Lithobolie scheint doch der zu den Lupercalien in keiner Beziehung stehenden Erzählung des Fabius Pictor entnommen. Hinsichtlich der Ausschliessung der Quinctier vom Opferschmause aber äussert Hartung Röm. Myth. II 181 die unbewiesene und unwahrscheinliche, aber ebenso wenig mit sicheren Gründen zu widerlegende Vermuthung, hier sei dem Schriftsteller eine Verwechselung mit dem bekannten Verhältniss der Potitier und Pinarier im Cultus des Hercules an der Ara Maxima begegnet.

Die Collegien der Luperci waren ursprünglich wohl Gentilgenossenschaften, später wurden auch Mitglieder anderer Geschlechter in das Collegium aufgenommen, doch mussten nun wahrscheinlich wenigstens jene beiden mit dem Messer berührten Jünglinge der eine ein Fabier, der andere ein Quinctier sein. Sie waren die Anführer der umlaufenden Schaar, spielten eine auszeichnende Rolle und trugen vielleicht κατ' ἐξοχήν den Namen Lupercus als Ehrentitel auf ein Jahr, bis mit dem Feste des neuen Jahres ein anderer Lupercus an ihre Stelle trat, geradeso wie in deutschen Städten der den Mai als Repräsentant des Frühlingsgenius

einreitende Maigraf Namen und Würde ein Jahr lang behielt, und wie Schnitter oder Binder der letzten Halme ein ganzes Jahr lang Wolf, Bock, Hahn u. s. w. genannt werden. Diese Sätze gründen sich auf die nachstehenden Thatsachen. In einem von Plutarch (Rom. 21) bewahrten Auszuge aus Butas, einem Griechen, der nach dem Muster des Kallimachus den Ursprung auffallender römischer Gebräuche aus alten Sagen zu erklären suchte, heisst es, das Lupercalienfest werde zur Erinnerung daran gefeiert, dass Romulus und Remus nach Besiegung des Amulius voll Freude nach dem Orte gelaufen seien, wo sie die Wölfin einst gesäugt habe; wie Romulus und Remus damals mit dem Schwerte in der Hand von Alba Longa fortgerannt seien, liefen jetzt die edelen Jünglinge (*τρέχειν τοὺς ἀπὸ γένους*) die Begegnenden schlagend, und das blutige Schlachtmesser werde ihrer Stirn genähert als Sinnbild der Todesgefahr, in der jene einst geschwebt hätten, die milchgetränkte Wolle als Andeutung der Nahrung, die sie von der Wölfin empfangen. Diese ätiologische Deutung setzt voraus, dass jene beiden Jünglinge, die Plutarch in seinem Auszuge aus Butas mit denselben Worten (*ἀπὸ γένους*) als besonders vornehm aus der Zahl der übrigen hervorhebt, wo nicht die alleinigen Läufer, so doch die Anführer des Laufes waren; sie war unmöglich, wenn dieselben bei dem Umlaufe eine passive oder untergeordnete Rolle spielten.[1] Uebrigens hat schon Hartung (II S. 178) eingesehen, dass die mit dem Opferblut bestrichenen Jünglinge wahrscheinlich die beiderseitigen Führer waren. Dies macht nun auch noch ein anderer Umstand glaublich. Paulus Diaconus nämlich, der durch Festus und Verrius Flaccus anf Varro zurückgeht, leitet den Namen der Luperci Fabiani und Quinctiliani 'a Favio et Quintilio *praepositis* suis' ab, offenbar, weil der Regel nach je ein Fabier und ein Quinctier[2], deren es

[1] Vergl. auch Val. Max. II 2, 9.

[2] Die Schriftsteller brauchen die Formen Lupercus Quinctilius und Quinctilianus; auf Inschriften dagegen ist der Name Quinctialis geschrieben. Mommsen R. G. I 53 wies nach, dass letztere Form die ältere und richtige sei, so dass die zu den ältesten römischen Ge-

immerhin noch mehrere in der Genossenschaft geben mochte, während die übrigen auch anderen Geschlechtern angehörten, ihr Anführer sein musste. Nun hat aber Mommsen (Röm. Forsch. I Berl. 1864 S. 17. 29) bereits auf die Thatsache hingewiesen, dass der Vorname Kaeso als patricischer sich lediglich bei den Fabiern und Quinctiern finde, und vermuthet, derselbe möge mit dem Lupercalienbrauche zusammenhängen und auf das dabei vorkommende Riemenschlagen zurückgehen. Die vom Participium Pass. hergenommene Form Kaeso konnte aber wohl schwerlich den Schlagenden bedeuten, sondern ist, wie von nasus Naso, der eine (grosse) Nase hat, von caesa Hieb (vergl. caesum Einschnitt, Komma) in der Bedeutung einen Hieb habend abgeleitet, indem man die Berührung der Stirn mit dem Opfermesser als einen symbolischen Hieb oder Schnitt ausdeutete oder wirklich einst in Milderung roherer Sitte an Stelle eines Hauteinschnitts treten liess. Mithin wird Mommsens Ausführung dahin zu modificiren sein, dass Mitglieder derselben Geschlechter, welche die Praepositi stellten, auch der dem Mahle und Umlauf voraufgehenden Ceremonie unterlagen und einen daher rührenden Beinamen zum Vornamen machten. Zwar mögen jene beiden patricischen Geschlechter schon frühe sich genöthigt gesehen haben in gewissen Fällen die Ehre mit Mitgliedern einer anderen Familie zu theilen; schon in den Jahren 450 und 399 v. Chr. weisen die Consularfasten den Vornamen Kaeso in der Familie der Duilier auf, um 150 in derjenigen der Acilier; kurz vor (nach?) Caesar gelangt sogar ein Freigelassener, der durch Heirath mit einer Erbtochter des altadeligen Geschlechtes der Geganier zu Reichthum und Würden emporsteigt, zur Stellung des 'magister Lupercorum' (Mommsen C. J. L. I n. 805), ungefähr um dieselbe Zeit ein mit dem Bürgerrecht beschenkter Peregrine zu demselben Ehrenamt (Mommsen

schlechtern gehörigen Quinctier, nicht die jüngere Familie der Quinctilier, den Genossenschaften den Namen gaben, deren ursprünglich alleinige Inhaber, deren spätere Vorsteher sie nach obenstehender Auseinandersetzung waren.

C. J. L. I S. 206. 186. Henzen n. 6010). Wenn die Inschriften Orelli 2256. 4920 echt sein sollten, in denen von einer mehrmaligen Uebernahme des Luperkenamtes die Rede zu sein scheint (die erste Inschrift ist jedoch der Fälschung verdächtig, bei der zweiten die Auslegung unsicher), so wäre dieser Wechsel des Amtes mit der Ständigkeit der Sodalitas doch wohl am besten durch die Annahme zu vereinigen, dass von dem Praepositus oder Magister als Lupercus κατ' ἐξοχὴν die Rede war, und dass dieser aus der Zahl der Mitglieder des im übrigen ständigen Collegiums alljährlich durch eine besondere Neuwahl hervorging. Hierauf leitet aber auch eine unzweifelhaft echte Inschrift aus späterer Zeit (Orelli 2253, vergl. Mommsen a. a. O. S. 206), auf welcher ein freigelassener Unterbeamter (Viator Aed. Pl.; Accensus Cos.) sich Lupercus Quinctialis vetus nennt, schwerlich, wie Orelli wollte, zum Unterschiede vom Collegium der Luperci Julii, sondern als Lupercus des alten Jahres im Gegensatz zu dem schon erwählten Lupercus des neuen Jahres (Lupercus designatus, Orelli 2251). Genau in dem nämlichen Sinn braucht Livius III 64 tribuni veteres für die Tribunen des zuletzt vergangenen Jahres. Sei nun diese Auffassung richtig, oder müsste den Zeugnissen entnommen werden, dass die neuernannten Luperci vor dem Eintritt ins Collegium (?) bis zur wirklichen Einführung designati, nach dem Austritt aus der Genossenschaft aber noch als ehemalige Luperci (Luperci veteres, vergl. anciens magistrats) bezeichnet wurden, jedenfalls machten ausser den beiden Anführern viele Jünglinge aus guten Familien, zum Theil noch zarten Alters, nur mit einem Schurze bekleidet und in neuerer Zeit nach dem Muster griechischer Gymnasten mit Oel gesalbt als Mitglieder jener beiden Collegien den Umlauf mit. Caesar stiftete und dotirte i. J. 44 v. Chr. noch eine dritte Genossenschaft, die ihm zu Ehren den Namen der Luperci Juliani trug. Auch sie hatte einen Anführer. Als solcher fungirte der damalige Consul M. Antonius, der bei dem Umlauf Caesar die Krone bot. Die Verflechtung mit der neubegründeten Monarchie brachte während der Bürgerkriege das ganze Institut der Lupercalien in Misscredit und Abgang, bis die Restauration

unter Augustus dasselbe in der von Caesar reformirten Form[1] und Ausstattung wiederherstellte und mit neuem Glanze belebte; nur wurde ein reiferes Alter zum Eintritt in das Colleg zum Beding gemacht.[2] Der Umlauf der Luperci umschrieb den Umkreis der palatinischen Altstadt,[3] seit Caesar dehnte sich derselbe auch noch auf andere Strassen und Plätze aus,[4] von einer erwartungsvollen und der Segnungen des heiligen Umgangs begierigen Menge dicht umdrängt (gregibus humanis cinctum)[5], es scheint, dass unter anderen auch die equites equo publico daselbst Aufstellung genommen hatten.[6] Unter Scherzen, lasciven Redensarten und Gesängen[7], in denen hauptsächlich der Lebenswandel bekannter Personen durchgehechelt und verspottet wurde[8], schlugen die Luperci mit den aus Fellen der geopferten Ziegen geschnittenen Hautstreifen alle, die

[1] Becker-Marquardt IV 406, Anm. 2778. Cic. Phil. XIII 15, 31. Cic. ad Caes. jun. l. II bei Nonius S. 187. Monum. Ancyr. IV 2.

[2] Sueton. Octavian. 31: Lupercalibus vetuit currere imberbes.

[3] Varro de L. L. VI 34: quod tum februatur populus, id est Lupercis nudis lustratur antiquom oppidum Palatinum gregibus humanis cinctum. Augustin. de C. D. XVIII 12: Nam et Lupercorum per sacram viam ascensum atque descensum sic interpretantur. Dionys. I 80: *περιελθεῖν δρόμῳ τὴν κώμην.*

[4] Plut. Caes. 61: *διαθέουσιν ἀνὰ τὴν πόλιν.* Plut. Ant. 12: *Ἦν μὲν γὰρ ἡ τῶν Λυκαίων ἑορτὴ Ῥωμαίοις, ἣν Λουπερκάλια καλοῦσι, Καῖσαρ δὲ κεκοσμημένος ἐσθῆτι θριαμβικῇ καὶ καθήμενος ὑπὲρ βήματος ἐν ἀγορᾷ τοὺς διαθέοντας ἐθεᾶτο.* Es sind die Rostra aedis Divi Julii gemeint bei der Regia in der Nähe des Castortempels. Vergl. Jordan im Hermes 1873 S. 276 ff.

[5] Varro a. a. O.

[6] Becker-Marquardt IV 405, Anm. 2776.

[7] Gelasius advers. Andromachum (Baronii annales ecclesiast. Antverp. 1596 VI 514, v. J. 496): 'Dicite, inquam, Lupercaliorum patroni et revera divinitatis ludibria et cantilenarum turpium defensores, digni magistri vesaniae et qui non sine causa sana capita non habetis, digni hac religione, quae obscoenitatum et flagitiorum vocibus celebratur, videritis ipsi, quid vobis salutis impendat, quae tantam moribus labem perniciemque proponit.

[8] Gelasius a. a. O.: Nec est, quod dicatis, potius haec agendo et facinora uniuscuiusque vulgando deterreri a talibus commissis animos et pudore refrenari, ne de his publica voce cantetur;

ihnen in den Weg kamen,[1] besonders aber Frauen;[2] diese vornehmlich boten ihnen entweder den *Rücken* oder *beide Hände* dar, um darauf den segnenden Schlag zu empfangen.[3] Die Wirkung dieser Ceremonie, beziehungsweise sie selbst pflegte man mit den Worten februare,[4] februatio zu bezeichnen, Ausdrücken, die in den Pontificalbüchern mit purgare, lustrare, *καθαίρειν*[5] umschrieben wurden, wie denn auch die Hautstreifen selbst februa[6],

---

quando (sicut ille ait) non tam deterrere, quam admonere animos haec ludibria videantur et sicut ille dixit

iram atque animos a crimine sumunt.

Eo impudentiores effecti, quo crimine publicato expositaque verecundia nihil superest omnino quod pudeat nec habet quod metuatur publicari, sed jam se fiducialiter exerat, qualis in propatulo non per coërcitionem sed potius per quandam laetitiam et celebritatem nominum decantata est quaelibet illa persona. Vergl. Nicol. Damasc. in Feder Excerpta e cod. Escurial. S. 145: *μετὰ δὲ ταῦτα ἑορτὴ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐγένετο χειμῶνος, Λουπερκάλια καλεῖται, ἐν ᾗ γηραιοί τε ὁμοῦ πομπεύουσι καὶ νέοι γυμνοὶ ἀληλιμμένοι τε καὶ διεζωσμένοι, τούς τε ὑπαντῶντας κατακερτομοῦντες καὶ τύπτοντες αἰγείοις δοραῖς.*

[1] Plut. Anton. 12: *διαθέουσι — σκύτεσι λασίοις καθικνούμενοι μετὰ παιδιᾶς τῶν ἐντυγχανόντων.* Plut. Caes. 61: *διαθέουσιν ἀνὰ τὴν πόλιν γυμνοὶ σκύτεσι λασίοις τοὺς ἐμποδὼν ἐπὶ παιδιᾷ καὶ γέλωτι παίοντες.* Varro a. a. O: tum (Lupercalibus) februatur populus.

[2] Paulus Diac. 57: Mos enim erat Romanis in Lupercalibus nudos discurrere et pellibus obvias quasque feminas ferire.

[3] Ov. Fast. II 443: sua terga maritae pellibus exsectis percutienda dabant. Plut. Caes. 61: *πολλαὶ δὲ καὶ τῶν ἐν τέλει γυναικῶν ἐπίτηδες ὑπαντῶσαι παρέχουσιν ὥσπερ ἐν διδασκάλου τὼ χεῖρε ταῖς πληγαῖς.* Juvenal. II 142: Steriles moriuntur —, nec prodest agili palmas praebere Luperco.

[4] Paulus Diac. 85: Lupercalia, quo die mulieres februabantur a lupercis. Varro a. a. O.

[5] Lyd. de mens. IV 20: *φεβρουᾶρε τὸ καθᾶραι τὰ ποντιφικάλια βιβλία καλεῖ.* Varro de L. L. VI 13: Februum Sabini purgamentum, et in sacris nostris verbum; nam et Lupercalia februatio, ut in Antiquitatum libris demonstravi. Ov. Fast. II 19: Februa Romani dixere piamina patres. Dionys. I 80: *τοῦτο δὲ καθαρμόν τινα τῶν κωμητῶν πάτριον ἐδύνατο, ὡς καὶ νῦν ἔτι δρᾶται.*

[6] Servius zu Verg. Aen. VIII 343: Nam pellem ipsam capri veteres februum vocabant. Paulus Diac. a. a. O: Quaecumque denique

der Tag des Festes dies februatus, der noch durch eine andere Februation (an den Kalenden) ausgezeichnete Monat desselben Februarius sc. mensis genannt ist.[1] Die Reinigung bezog sich zwar auch auf das sittliche Gebiet[2], jedoch vorzugsweise auf das Leibesleben. Ovid sagt Fast. II 29 vom Ausdrucke februum redend ausdrücklich: 'Denique quodcumque est, quo corpora nostra piantur, hoc apud intonsos nomen habebat avos'. Worin das Wesen dieser Reinigung bestand, ersieht man daraus, dass das christliche Rom an der Feier der Lupercalien mit äusserster Zähigkeit festhielt, weil der Volksglaube behauptete, dass die Feier der Lupercalien Pest und böse Krankheiten vernichte und fern halte, Gesundheit und Leben der Landeseinwohner wahre, die Unterlassung des Festes Seuchen herbeiziehe oder wachrufe.[3] Mithin ist die

purgamenti causa in quibusque sacrificiis adhibentur, februa appellantur. Id vero, quod purgatur, dicitur februatum.

[1] Plut. Rom. 21: *Τὰ δὲ Λουπερκάλια τῷ μὲν χρόνῳ δόξειεν ἂν εἶναι καθάρσια· δρᾶται γὰρ ἐν ἡμέραις ἀποφράσι τοῦ Φεβρουαρίου μηνός, ὃν καθάρσιον ἄν τις ἑρμηνεύσειε, καὶ τὴν ἡμέραν ἐκείνην τὸ παλαιὸν ἐκάλουν Φεβράτην.* Vergl. Plut. Quaest. Rom. 68. Varro a. a. O: Rex quom ferias menstruas Nonis Februariis edicit, hunc diem februatum appellat. Paulus Diac. a. a. O: Februarius mensis dictus, quod tum, id est extremo mense anni, populus februaretur, id est lustraretur ac purgaretur — is quoque dies Februatus appellabatur.

[2] Ov. Fast. II 35: Omne nefas omnemque mali purgamina causam credebant nostri tollere posse senes.

[3] Papst Gelasius in seiner Epistel adversus Andromachum Senatorem (den Bruder des magister officiorum Faustus) caeterosque Romanos, qui Lupercalia secundum pristinum morem colenda constituebant, führt den Römern den Widerspruch zu Gemüth, den sie begehen, indem sie den alten Brauch festhalten, den sie nicht mehr in Person, sondern durch schlechtes Gesindel ausführen lassen: Si magna sunt, si divina, si salutifera, si in his vitae vestrae pendet integritas, cur vos pudet per vos ipsos talia celebrare? (Baronius a. a. O.). Vergl. ebds. S. 512: Quomodo autem non in hanc partem recidit, qui cum se Christianum videri velit et profiteatur et dicat, palam tamen publiceque praedicare non horreat, non refugiat, non pavescat, ideo morbos gigni, quia daemonia non colantur et deo Februario non libetur? Gelasius sucht die Nichtigkeit dieses Glaubens zu erweisen, indem er einmal darauf hinweist, dass trotz der in Rom stets gefeierten Lupercalien Livius

Reinigung zu verstehen im Sinne der Vernichtung aller dem Wachsthum und Gedeihen des Körpers schädlichen und hinderlichen Stoffe (omnem mali causam) oder vielmehr dämonischen Mächte (Krankheitsgeister), welche nach der Anschauung des Alterthums gerne als Schmarotzer dem Leibe einwohnend gedacht werden. Es ist wohl deutlich, welches Interesse jedermann daran hatte von den heiligen Hautstreifen berührt zu werden, insofern er davon Gesundheit und Wohlsein für das ganze Jahr zu erlangen hoffte. In Bezug auf das weibliche Geschlecht äusserte sich diese Wirkung vermeintlich besonders darin, dass Ehefrauen von allen verderblichen Einflüssen befreit wurden, welche sie hinderten Mütter zu werden, weshalb vorzugsweise solche Frauen, die bisher verschlossenen Leibes geblieben waren, das Heilthum der Lupercalien suchten.[1] Selbst Jungfrauen unterzogen sich dem Brauche, um im Falle der Vermählung dem Gatten die Fähigkeit erwünschter Familienvermehrung zuzubringen.[2] So sehr trat unter allen erhofften Heilwirkungen des Festes die Beziehung auf den Kindersegen in den Vordergrund, dass die Schriftsteller grossentheils ihrer allein gedenken, und dass die theologische Speculation ge-

---

sehr viele und verheerende Seuchen zu verzeichnen gehabt habe; dass zu seiner Zeit Etrurien, die Aemilia menschenleer geworden seien, obwohl in der Hauptstadt die Lupercalien noch fortbestünden, in Campanien aber dieselbe Entvölkerung herrsche, die doch nimmermehr durch Aufhebung der Lupercalien hervorgerufen sein könne, da solche hier niemals bestanden. Als kürzlich Kaiser Anthemius (467—473) nach Rom kam, seien die Lupercalien gefeiert, und dennoch eine furchtbare Pest ausgebrochen. Andererseits wisse Livius nichts davon, dass das Lupercalienfest zur Abwehr von Krankheiten gestiftet sei, sondern nach ihm gehe dasselbe nur die Fruchtbarkeit der Weiber an.

[1] Ov. Fast. II 423 ff: Nupta quid exspectas? Non tu pollentibus herbis, nec prece, nec magico carmine mater eris. Excipe foecundae patienter verbera dextrae. Jam socer optatum nomen habebit avi. Plut. Rom. 21: *Αἱ δ' ἐν ἡλικίᾳ γυναῖκες οὐ φεύγουσι τὸ παίεσθαι νομίζουσαι πρὸς εὐτοκίαν καὶ κύησιν συνεργεῖν.*

[2] Serv. zu Verg. Aen. VIII 343: Nonnulli propter sterilitatem hoc sacrum dicunt a Romulo constitutum ideoque et *puellae* de loro capri caeduntur, ut careant sterilitate et fecundae sint.

schäftig war, aus ihr als dem Hauptstück und Mittelpunct der Begehungen den Urheber des Brauches zu errathen. Die nächste Vermuthung richtete sich naturgemäss auf die Geberin des Eheglücks und eines glücklichen Wochenbettes, Juno Lucina,[1] und es entstand daher die ätiologische Sage, da die Ahnmütter der Römer, die geraubten Sabinerinnen, unfruchtbar blieben, habe Juno in ihrem heiligen Haine an den Esquilien die Mahnung vernehmen lassen: 'Italidas matres sacer hircus inito!' Durch Stiftung des Lupercalienbrauches sei diese Weisung erfüllt, worauf mit Lucinas Hilfe die Weiber schwanger wurden.[2] Diese historische Combination hatte eine weitere zur Folge. Da es nämlich in Rom wohlbekannt war, dass die Juno Sospita (Sispita) in Lanuvium, auch eine Göttin der Fruchtbarkeit, nach Roscher eine ursprüngliche Mondgöttin, welche als Vorsteherin der menstrua purgatio der Frauen auch 'februlis, februalis, februata' war,[3] mit einem Ziegenfell bekleidet dargestellt wurde,[4] leitete man auch den Schurz der Luperci von Juno ab und bezeichnete denselben als 'Gewand der Juno' (amiculum Junonis).[5] Da aber nach Ausweis der Kolossalstatue der Sospita (Museo Pio Clementino II 21 = Clarac pl. 418, 731) das amiculum Junonis — der Nebris ähnlich — aus einem über die Schulter geschlagenen, dem Gewande aufliegenden und über den Rücken herabhängenden Ziegenfelle bestand, dessen Kopf zugleich als Helm diente, dessen Füsse über der Brust in Knoten geschlagen waren, während das Bocksfell der Luperci die Lenden umgürtete (o. S. 75), mithin dem Bocksfellschurz der Satyrn auf der hellenischen Bühne ähnlich war, so ist es wahrscheinlich, dass

---

[1] Preller Röm. Myth. 242—245. W. Roscher Juno und Hera Leipzig 1875, S. 16 ff.

[2] Ov. Fast. II 429 ff.

[3] Preller Röm. Myth. 247.

[4] W. Roscher Juno und Hera S. 21. 35.

[5] Paul. Diac. a. a. O: Februarius mensis dictus — vel a Junone Februata, quam alii Februalem, Romani Februlim vocant, quod ipsi eo mense sacra fiebant eiusque feriae erant Lupercalia, quo die mulieres februabantur a lupercis amiculo Junonis.

ein engerer historischer Zusammenhang zwischen beiden Insignien nicht bestand, mithin die Betheiligung der Juno bei den Lupercalien der theologischen Gelehrsamkeit und keineswegs dem alten Volksglauben angehörte. Dieser wusste dagegen noch von anderen Verhältnissen, in welchen sich die Segenskraft des Brauches wirksam zeigte. Der Umzug der Luperci theilte seine heilbringende Wirkung dem gesammten Umkreise, dem Boden mit, den der Lauf berührte[1] oder umschrieb, ja er hob angeblich, wie die Unfruchtbarkeit der berührten Frauen, so in Roms Umgegend die Unfruchtbarkeit der Aecker auf[2] und brachte erwünschtes Wachsthum.[3]

§ 2. DER NAME LUPERCI.

Wir beginnen unsere sachliche Erörterung des Lupercalienbrauches mit der Untersuchung über die Bedeutung des Namens, da eine solche, falls sie zu einem reinen Ergebniss geführt werden könnte, Aufschluss über die Grundbedeutung des Festes geben müsste. Leider aber kommt eine gewissenhafte Erwägung der sachlichen und lautlichen Verhältnisse nicht darüber hinaus, unter mehreren Möglichkeiten das Wahrscheinlichere herauszufinden und vorläufig als wahr anzunehmen. Der nächste Gedanke richtet sich

---

[1] Ov. Fast. II 31: Secta quia pelle Luperci omne solum lustrant.

[2] Gelasius, der aus dem Livius herausgelesen hat, in älterer Zeit hätten die Lupercalien nur den Zweck gehabt, die Fruchtbarkeit der Frauen zu erwecken, polemisirt a. a. O. S. 513. 514 gegen die (jedenfalls aus uralter Zeit überlieferte, von ihm mit Unrecht für modern gehaltene) Ueberzeugung seiner Zeitgenossen, das Fest äussere Einfluss auf das Gedeihen der Ackerbestellung in Roms Umgegend: Ut sterilitas sit continuata terrarum, Lupercalia sublata fecerunt, an nostrorum merita peccatorum? Sterilitas certe feminarum debuit provenire, propter quam auferendam Lupercalia instituta iactantur, non sterilitas terrarum, propter quam Lupercalia non sunt instituta.

[3] Lydus de mens. IV 20: *Ἀνύσιος δὲ ἐν τῷ περὶ μηνῶν Φεβροῦον τὸν καταχθόνιον εἶναι τῇ Θούσκων φωνῇ λέγει, καὶ θεραπεύεσθαι πρὸς τῶν Λουπερκῶν ὑπὲρ ἐπιδόσεως τῶν καρπῶν.*

auf die Analogie von Luperci mit den ähnlich klingenden Worten wie nover-ca, *alter-cus (Stammwort zum Verbum altercor), Mamer-cus, *pater-cus (Simplex von Paterc-ulus vergl. pater-nus). Alle diese Worte enthalten das Suffix -co, im übrigen aber sehr verschiedene Stämme. Mamercus, patercus gehen auf die Substantivformen Ma-mert-, pa-tr- zurück, al-ter-cus (der andersauftretende, Gegner), nov-er-ca (die neuere sc. Mutter) sind durch das Comparativsuffix -ter -er von den Adjectiven alius, novus abgeleitet. Gleiche comparative Bildungen sind hester-nus, aeter-nus, hodier-nus, noctur-nus. (Zs. f. vgl. Spr. III 166. XV 159). Lupercus würde diesen Analogien zu Folge entweder auf ein Substantiv oder ein Adjectiv luper zurückführen, das nach keiner Analogie von lupus Wolf abgeleitet sein könnte, sondern im ersteren Fall etwa wie puer (Wurz. pu zeugen) unmittelbar von einem Verbalstamm lup-, in letzterem als Comparativform von einem Adjectiv lupus gebildet sein müsste. Beide Formen finden sich nicht allein nicht vor, sondern es fehlt auch jede Spur ihres einstigen Daseins in irgend einem verdunkelten oder halbverschollenen Sprachrest. Zwar ein naheliegendes Seitenstück scheint uns die völlige Ableugnung einer Erklärung des in Rede stehenden Wortes auf dem bisher eingeschlagenen Wege zu verbieten: die beiden Familien der Potitier und Pinarier, welche nahe bei dem Lupercal den Dienst des Sancus-Hercules an der Ara Maxima versahen, hiessen Cupenci. Ein cupen-is oder cupen-us, woher dieses Wort (gleich juven-ca von juvenis) abgeleitet sein muss, ist ebenso unerhört als luperus; beide Formen könnten mit einander untergegangen sein; aber im höchsten Grade verdächtig und, wie ich glaube, entscheidend ist es, dass weder für die Wurzel noch für das Suffix von lupercus ein passendes Analogon im italischen Sprachgebiet aufzufinden ist.

Geben wir den Versuch auf, luperci aus lupus Wolf mit mehreren suffixalen Elementen zu erklären, so bietet sich die zweite Möglichkeit, das Wort als Zusammensetzung aufzufassen. Schon die Alten deuteten es als Wolfsabwehrer von lupus und arceo. Diese Ableitung empfiehlt sich aus lautlichen Gründen in hohem Grade. Nach der Analogie

vieler anderer zusammengesetzter Wörter (publicola, agricola, carnivorus u. s. w.), deren zweiter Compositionstheil den entsprechenden Verbis theils coordinirt ist, theils als Stammwort zu Grunde liegt (vergl. aedi-tuus, alti-sonus, quadri--jugus, ossi-fragus neben tueor tuor, sonare, tonare, jungere, frangere), kann auch lup-ercus regelrecht aus lupus und -arcus neben arceo gebildet sein. Ein genaues Analogon gewährt multi-vidus neben video. Die Schwächung des e aus a entspricht der entschiedenen Vorliebe des lateinischen r für diesen Laut. So gut mithin die Uebersetzung von luperci durch Wolfsabwehrer aus sprachlichen Gründen sich rechtfertigen liesse, so wenig passend erscheint sie, wenn man den Ritus der Lupercalien mit der Fackel sachlicher Kritik beleuchtet. Denn 'Wolfsabwehrer' konnten die Umläufer doch nur in dem Falle sich nennen, wenn ihre Begehung ausschliesslich oder ganz vorwiegend einen pastoralen Zweck, das Gedeihen der Heerden u. s. w. verfolgte. Nichts aber davon ist bemerkbar; Menschen werden geschlagen, nicht Thiere, die Aecker sollen fruchtbar werden; und wenn wir auch etwa annehmen dürfen, dass in älterer Zeit neben Menschen und Pflanzen die Heerde als Object der Heilswirkungen nicht vergessen ward, so stand dieselbe doch auch damals nicht in vorderster Reihe; denn um die Mauern der ältesten palatinischen Stadt, um den Wohnsitz der Menschen, nicht um die Grenzen der Viehweide und der Saatäcker geschah der segenheischende Umzug. Zwar Hartung vermuthet, dass die Luperci, als die palatinische Stadt noch klein war, ins Freie hinaus zu den Heerden und ihren Hütern gelaufen seien, und führt dafür öfters Varros Worte, die Stadt sei von Menschenheerden (gregibus humanis) umstellt (o. S. 81), sodann die Sage an, dass Romulus und Remus den Brauch zum Andenken an eine Errettung ihrer Heerden aus Räuberhänden gestiftet (o. S. 75). Aber ersterer Grund ist völlig nichtig, und auch die Errettung der Heerde fliesst aus der älteren Gestalt der Sage vom Romulus, wie Fabius Pictor sie kennt (o S. 76), welche durch ihre Uebereinstimmung mit der Geschichte des Cyrus als mythisch, nicht ätiologisch sich erweist. Gleich-

wohl dürfte auch so noch gefragt werden, ob nicht etwa die Abwehr von Wölfen in figürlichem Sinne, das heisst von bösen Dämonen, die Krankheit und Misswachs verursachen, gemeint sei. Die Spuren einer diese Auffassung begünstigenden Anschauung, welche als Kehrseite derjenigen von den Hirpi Sorani[1] sehr wohl möglich wäre, sind indessen sehr schwach[2], und schon die Anknüpfung der Sage von den Kindern Romulus und Remus und der säugenden Wölfin an das Lupercal spricht wenigstens dafür, dass das noch lebendige Sprachgefühl einer ziemlich frühen Zeit von der Zusammensetzung des Wortes luperci aus lupus und arceo nichts wissen wollte.

[1] Vergl. dass der Werwolf im Kornfeld drin sitzt, nach anderen in einem solchen keine Macht über den Menschen hat u. s. w. Roggenwolf[2] 44.

[2] Im römischen Hochzeitsbrauch bestrich die Neuvermählte Schwelle und Thürpfosten mit Wolfsfett, damit die Geister der Unfruchtbarkeit nicht Einlass fänden, 'ne quid mali medicamenti inferretur', Masurius bei Plin. H. N. XXVIII 9, 37. Vergl. Serv. zu Verg. Aen. IV 458. Auch der Rachen diente gegen Bezauberung. 'Veneficiis rostrum lupi resistere inveteratum aiunt, ob idque villarum portis, praefigunt.' Plin. H. N. XXVIII 10, 44. Das muss vielleicht so aufgefasst werden wie das folgende von Plinius empfohlene zauberische Abwehrmittel, als ein Vertreiben des Aehnlichen durch das Aehnliche. Plin. H. N. XXVIII 20, 81: Lupos in agrum non accedere, si capti unius pedibus infractis cultroque adacto paulatim sanguis circa fines agri spargatur atque ipse defodiatur in eo loco, ex quo coeperit trahi. Die Seele des vergrabenen Wolfs scheucht andere Wölfe zurück, wenn sie etwa auf den mit dessen Blut umschriebenen Aeckern arbeitende Hausthiere anfallen wollen. Anders in dem von Plinius ebds. angeführten Zauber: 'Aut si vomerem, quo primus sulcus eo anno in agro ductus sit, excussum aratro focus larum, quo familia convenit, absumat; ac lupum nulli animali nociturum in eo loco quam diu id fiat.' Hier soll die im Feuer des Larenaltars rothglühende Pflugschaar an jeder Stelle der gezogenen Furche den darüber schreitenden Wolf verbrennen. In diesen von Plinius erwähnten Beispielen ist aber nur vom wirklichen Wolfe die Rede; und aus verwandten, doch nicht ganz zutreffenden Analogien, wie diese, dass bei Viehseuchen der nordeuropäische Bauer ein Stück (Kuh, Schaf, Schwein oder Pferd) von der Art der krankgewordenen Thiere auf der Dorfgrenze vergräbt oder mit einem solchen Thiere eine Furche ums Dorf zieht, damit der in gleicher Thiergestalt gedachte Krankheitsgeist nicht hereinkomme, ist es keineswegs erlaubt, die Thatsache zu schliessen, dass die Römer die Krankheits- und Misswachsgeister in Wolfgestalt gedacht hätten.

Unter diesen Umständen glaube ich die von Schwegler R. G. I 361 empfohlene Deutung 'lupercus, Wolfsbock' vorziehen zu sollen, da dieselbe sprachlichen wie sachlichen Anforderungen gleichmässig sich zu fügen scheint.[1] Lup-erci gilt mir demnach entweder als Dvandvacompositum lupī-erci d. i. lupi hirci 'Wölfe und Böcke' oder als Karmadhâraya lupĭ-erci 'Wolfsböcke' (vergl. 'Werwolf, λυκάνθρωπος'). Aehnlich sind die Bildungen su-ove-taur-ilia, opi-cons-ivia, welchen Lup-erc-alia, der Name des Festes, ziemlich genau entspricht. Lat. hircus Bock, sabin. fircus, lebte in der römischen Lingua rustica in der dialectischen Form ircus,[2] geradeso wie lat. arena, harena sab. fasena; oedus aedus, hoedus, haedus, faedus, sab. fedus; ariolus, hariolus, fariolus; olus, helus und holus, folus; ordeum, hordeum, fordeum; eres, heres; erus, herus neben einander stehen.[3] Die indogerm. Grundform lautete bharka oder gharka, die altlateinische hercus (vergl. herba neben fibra, herus neben hira), woraus schon frühe ercus durch Verflüchtigung des Anlauts entstehen mochte. Lupi-erci aber musste durch Elision des ersten Vocals zu luperci werden, wie magnianimus, unianimis zu magnanimus, unanimis. Oder falls die Schwächung des rauhen h in den Spiritus lenis für die Entstehungszeit der Lupercalien noch nicht annehmbar sein sollte, so kann die Zusammenziehung von lupi-herci zu lup-erci gegenüber Beispielen wie ne-hilum (ne-filum) = nihil, nil, ne-hemo = nemo, ihimus (ifimus) = imus, prae-hibeo = praebeo, pre-hendo = prendo schwerlich einem Bedenken unterliegen. Wenn diese Etymologie richtig ist, so müssen die Luperci die Bedeutung von Böcken und Wölfen irgendwie in sich vereinigt haben.

---

[1] [Vergl. H. Jordan, krit. Beitrg. 164. Anm. d. Hrgb.]

[2] Quinctil. Institut. I 5, 19: Apud nos potest quaeri, an in scripto sit vitium, si h littera est, non nota. Cuius quidem ratio mutata cum temporibus est saepius; parcissime ea veteres usi etiam in vocalibus, cum aedos ircosque dicebant. Aus Hirquitali, irquitalli, τραγίζοντες, pueri primum ad virilitatem accedentes (Censor. de die nat. 14,7. Paul. Diac. 101. 105) lassen sich die beiden Formen irquus und hirquus Bock entnehmen.

[3] Corssen, Ausspr. I. Lpzg. 1858 S. 47. Ascoli in Zs. f. vgl. Spr. XVII 338 ff., 349 ff.

§ 3. DER UMLAUF DER BÖCKE.

Vom gemeinen Volke wurden sie geradezu als Böcke, creppi bezeichnet.[1] Es liegt freilich die Vermuthung nahe, diese Benennung sei lediglich eine spottweise Metonymie für die Bekleidung mit dem Ziegenfellschurz gewesen, und letzterer nichts anderes als die uralte Tracht der Landsleute in der römischen Campagna. Wer wüsste nicht, dass noch heute etwa vom oberen Tiber zwischen Terni und Civita Castellana bis zum Abfall der Volskerberge und dem Liris bei Hirten und Bauern ganz allgemein Felle von Zicklein schurzartig, also nur vorn, anstatt der Hosen, die beiden Beine bedecken? Reicht dieser Anzug bis in die altrömische Zeit hinauf? Wäre die Bedeutung Wolfsabwehrer doch die richtige, und hätten die Luperci aus sacralem Interesse eben nur archaistisch die Kleidung von Hirten in dem stabil gewordenen Brauche der Urzeit beibehalten? Die Möglichkeit einer bejahenden Antwort auf diese Fragen ist nicht abzuleugnen. Doch entscheidet für mich die nachstehende Erwägung zu Gunsten des Gegentheils. Zwar wird mehrfach von den Alten auf den hirtenmässigen Charakter der ganzen Lupercalienfeier angespielt (Becker-Marquardt IV 402, Anm. 2741), nicht aber die Tracht der Luperci als diejenige der Bauern bezeichnet, und selbst, wenn es nur zufällig sein sollte, dass die auf antiken Denkmälern dargestellte Kleidung römischer Bauern (Weiss Kostümkunde II 1011, Fig. 420. 421) weder mit der oben beschriebenen heutigen Bauerntracht noch mit dem die Scham umgürtenden Schurzfell der Luperci übereinkommt,[2] so hätte das Aussehen der letzteren, wenn es einfach dasjenige der häufig genug die Stadt besuchenden Landleute copirte, zu alltäglich erscheinen müssen, um zu verwunderndem Witze zu reizen. Auch würden

---

[1] Paul. Diac. 57: Croppos, id est lupercos, dicebant a crepitu pellicularum, quem faciunt verberantes. Vergl. ebds. 48: Caprae dictae, quod omne virgultum carpant, sive a crepitu crurum. Unde et crepas eas prisci dixerunt.

[2] Doch stimmt der nebrisartige Umwurf Fig. 420 (Micali Monum. d. antich. pop. ital. CXIV) zum amiculum Junonis o. S. 85.

dann nicht die bekleidenden Bocksfelle von den soeben zum Opfer geschlachteten Thieren hergenommen sein. Offenbar verräth dieser Umstand die Absicht, eine religiöse Idee auf symbolische Weise zum Ausdruck zu bringen. Zunächst wird die Ueberlegung durch einen griechischen Brauch gefesselt, bei welchem, ebenfalls an einem jährlichen Naturfest, zur Zeit der Sommersonnenwende, die in Procession daherziehenden jungen Männer mit den zottigen Fliessen frischgeschlachteter Schafe umgürtet waren. Dicaearch (Müller Frgm. hist. graec. II 262): *Ἐπ' ἄκρας δὲ τῆς τοῦ ὄρους κορυφῆς σπήλαιόν ἐστι τὸ καλούμενον Χειρώνιον, καὶ Διὸς ἀκταίου ἱερὸν, ἐφ' ὃ κατὰ κυνὸς ἀνατολὴν κατὰ τὸ ἀκμαιότατον καῦμα ἀναβαίνουσι τῶν πολιτῶν οἱ ἐπιφανέστατοι καὶ ταῖς ἡλικίαις ἀκμάζοντες, ἐπιλεχθέντες ἐπὶ τοῦ ἱερέως, ἐνεζωσμένοι κώδια τρίποκα καινά.* Ueber die Anschauungen, aus welchen dieser Brauch hervorging, sind wir des Näheren nicht unterrichtet. Wenn aber Welcker und Preller[1] mit Recht denselben dem Cultus des Hermes *κριοφόρος* zu Tanagra in Boeotien vergleichen, bei welchem behufs Fernhaltung der Pest der schönste Ephebe auf seiner Schulter ein Bocklamm um die Stadt trug,[2] so erhellt, dass jene in die frischen Felle gehüllten Männer Widder vertraten, also selbst Schafböcke darstellen sollten. Wie sie nun so ihrerseits den Lupi Sorani zur Seite treten, erinnert der Ephebe von Tanagra an viele deutsche und französische Darstellungen des Getreidedämons (Roggenschwein u. s. w.), worin dieses mythische Wesen in der Weise vergegenwärtigt wird, dass man dem Binder oder Drescher des Letzten die es abbildende Kornpuppe auf den Rücken bindet. Die thiergestaltige Kornpuppe und der sie auf dem Rücken tragende Mensch zusammen stellen hier den theriomorphischen Getreidegeist mit menschenähnlichem Bewusstsein dar (vergl. BK. 612). So mochten auch im Brauche von Tanagra Lamm und Bursche

[1] Preller Gr. Myth. I³ 322. Welcker Gr. Götterlehre I 209, vergl. II 438.

[2] Pausan. IX 22, 2. Das unverstandene ältere Naturfest wird man erst später an den guten Hirten Hermes (Welcker II 438) geknüpft haben.

gemeinsam éinen Begriff ausdrücken, éin dämonisches Wesen mit Thiergestalt und Menschenbewusstsein vergegenwärtigen. Ganz ähnlich beweist jene der Juno in den Mund gelegte Mahnung 'Italidas matres sacer hircus inito' (o. S. 85), offenbar eine alte Formel, in Verbindung mit der Notiz über den Glauben an einen Gott Inuus[1] oder Lupercus und die Darstellung des letzteren in einem Cultbild, dass man das befruchtende Riemenschlagen, ja die ganze Action der Luperci, als die dramatische Vergegenwärtigung der That eines dämonischen Bockes oder vielmehr eines bocksgestaltigen Gottes, bezw. einer Schaar bocksartiger Geister betrachtete, deren Repräsentanten die Umläufer seien. Selbst dann, wenn dieser Dämon oder Gott nichts anderes wäre als eine jener in der römischen Religion so beliebten Personificationen einer bedeutungsvollen Handlung, eine Vergöttlichung des befruchtenden Riemenschlagens, so wird durch sein Dasein immerhin soviel bewiesen, dass die Benennung creppi die Luperci als Repräsentanten eines oder mehrerer bocksgestaltiger Dämonen bezeichnen sollte.

Es lässt sich aber — so scheint mir — nachweisen, dass die Auffassung der Luperci als creppi auf Ueberlieferung beruhen und mindestens bis in das sechste Jahrhundert der Stadt, ja bis in die Entstehungszeit der Lupercalien zurückreichen müsse. Seit dem Auftreten einer römischen Geschichtsschreibung begegnen wir der Erzählung, der Aboriginerkönig Faunus, der Sohn des Mars, habe einer vom Arkadier Evander geführten griechischen

---

[1] Liv. I 5: Jam tum in Palatino monte Lupercal hoc fuisse ludicrum ferunt. Ibi Evandrum — solemne adlatum ex Arcadia instituisse, ut nudi iuvenes Lycaeum Pana venerantes per lusum atque lasciviam currerent, quem Romani deinde vocaverunt Inuum. Justin. hist. XLIII 1: Post hunc tertio loco regnasse Faunum ferunt, sub quo Euander ab Arcadiae urbe Pallanteo in Italiam cum mediocri turba popularium venit; cui Faunus et agros et montem, quem ille postea Palatium appellavit, benigne assignavit. In huius (Palatini) radicibus templum Lycaeo, quem Graeci Pana, Romani Lupercum appellant, constituit; ipsum Dei simulacrum nudum caprina pelle amictum est, quo habitu nunc Romae Lupercalibus decurritur. Die Statue hiess also Lupercus.

Colonie den palatinischen Berg zur Ansiedelung überwiesen. Derselbe legte darauf eine kleine Stadt an, errichtete daselbst den Altar eines einheimischen Gottes, des Pan Lycaeus an der Stätte des davon sogenannten Lupercal und führte nach dem Vorbilde seiner Heimath die gottesdienstliche Begehung der Lupercalien ein.[1] Man hat längst erkannt, dass Evander nur eine griechische Uebersetzung des lateinischen Faunus und die Erzählung nichts anderes als eine der zahlreichen historischen Combinationen war, einfach entstanden aus der Ueberzeugung, der Lupercalienbrauch müsse griechischen Ursprungs sein, weil der arkadische Cult der Lykaia in der Nähe eines Heiligthums des Pan dasselbe zu sein schien.[2] Es liesse sich denken, dass dem unkritischen Eifer des ersten Urhebers dieser Combination die blosse Aehnlichkeit der Namen *Λύκαια* und Lupercalia und das den Kunstdarstellungen des Pan ähnliche Aussehen der Luperci als Vergleichspuncte genügt hätten, um darauf den Schluss zu gründen 'das Fest ist eine Begehung zu Ehren Pans und zwar des Pan Lycaeus.' Die Angabe Ovids, dass die Feier dem Faunus geweiht sei,[3] würde dann eine nur gelehrte Uebersetzung des durch blosse Conjectur hereingebrachten griechischen Gottes ins Römische sein; Jupiter, dessen Flamen dem Opfer assistirte, wäre vielleicht der wahre Eigner der Sacra, und Juno, seine Gattin, — was wir o. S. 86 abwiesen — mit Recht als Antheilhaberin an denselben genannt. Das ist nun aber nicht der Fall; Faunus war wirklich der Gott, welchem zu Ehren die Begehung angestellt wurde. Denn der Umstand, dass man die Einführung des Cults dem Evander (d. i. der gütige, also Faunus, nicht Pan) zuschrieb, dass man Faunus zum Verleiher d. i. ursprünglichen Eigenthümer des Grund und Bodens der Festfeier machte, beweist unumstösslich das

[1] Dionys. I 31. 32. L. Cincius Alimentus (210 v. Chr.) und Cassius Hemina (146 v. Chr.) sprachen sich so über den Ursprung der Lupercalien aus nach Servius zu Verg. Georg. I 10, vergl. Merkel Ov. Fast. S. CCII.

[2] Schwegler I 351. 354 ff.

[3] Vergl. Ov. Fast. V 101: Semicaper, coloris cinctutis, Faune, Lupercis. II 268: Fauni sacra bicornis eunt. II 361: Cornipedi Fauno caesa de more capella.

thatsächliche Vorhandensein der Beziehungen des Faunus zum Brauche bereits vor der Epoche, in welcher die Neigung zur Herleitung römischer Institute aus Hellas erwachte. Auch lässt sich noch deutlich die Reihenfolge der Entwickelungsmomente der landläufigen Tradition erkennen. Zuerst schrieb man dem Faunus selbst die Stiftung seines Cultus zu nach einem gewöhnlichen psychologischen Hergang, wie Hercules die Verehrung dieser Gottheit an der Ara Maxima, Demeter die Weihen in Eleusis, Jahve den mosaischen Gottesdienst eingeführt haben sollte. Die Identificirung der Lupercalien mit den Lycäen führte zur Herleitung des Cults aus Griechenland und zur Umtaufe des Faunus in Evander; da aber Faunus fortdauernd im lebendigen Gottesdienst der Lupercalien genannt wurde, trat euhemeristische Umwandlung desselben in einen vergötterten Aboriginerkönig und Urheber der Schenkung des Lupercal an Evander ein. Dem Faunus also war der Cult gehörig, ihm eignete der Altar in der Grotte; das Fest des Faunus in insula, zwei Tage vor den Lupercalien, an den Idus[1] bewährt, dass ihm zu diesem Zeitpunct eine Feier gebührte, während der dem Jupiter und der Juno Sospita gewidmete Gottesdienst schon an den Kalenden des Februar stattgefunden hatte:[2] ein neuer Grund zu dem Urtheile, dass die ihrem Ursprunge nach grundverschiedene Juno nur durch gelehrte Conjectur mit den Lupercalien in Verbindung gebracht, oder, falls sie wirklich neben Jupiter daran Antheil hatte, erst spät und nachträglich wegen Aehnlichkeit gewisser mit ihrem Cult verknüpfter Ideen und Symbole da hineingezogen sei. Nunmehr werden wir auch über das Lupercus genannte und wie die Luperci gekleidete Götterbild im Lupercal urtheilen müssen, dass es den Faunus darstellte, sei es als luporum exactor wie Silvanus, oder als das göttliche Urbild der Luperci, den Lupercus κατ' ἐξοχήν. Erstere Deutung hat dieselben Gründe gegen sich, welche uns verwehren wollten, die Luperci als Wolfsabwehrer zu fassen; wäre die o. S. 88 abgewiesene Etymologie aus lupus und arceo in

[1] Ov. Fast. II 193.

[2] Ov. Fast. II 55. Preller Röm. Myth. 247.

dieser neuen Modification, dass der Name Luperci vom Lupercus, dem wolfabtreibenden Gotte, ausgehe, dennoch anzunehmen, so würden die ersteren unmittelbar als Vervielfältigungen des Faunus, als Nachahmer der mythischen Fauni sich kundgeben. Ist dagegen Lupercus die auf Faunus und sein Cultbild vermuthlich erst in den letzten Jahrhunderten, seit dem Aufkommen der euhemeristischen Deutung der Cultstiftung, als Beiname übertragene Personification des Luperkenumlaufs (o. S. 90), so bleibt auch dann noch der Sache nach im wesentlichen dasselbe Verhältniss bestehen, und das Ergebniss steht fest: vor dem Eintritt der gelehrten Epoche, in noch rein nationaler Zeit galten die Luperci als Fauni, sie sollten der gläubigen Volksgemeinde anthropopathische bocksgestaltige Dämonen in leiblicher Versinnlichung vorführen. Die Benennung creppi rückt mit Wahrscheinlichkeit in höheres Alterthum hinauf und erhält eine tiefere Bedeutung.

Durch einige Züge des Lupercalienbrauches selbst gewinnen diese Schlussfolgerungen, wie es scheint, nicht allein Bestätigung, sondern auch den Stempel der bis in die Anfänge des Cultus hinaufreichenden Ursprünglichkeit. Mit dem vom Blute der Böcke, aus deren Haut die Umhüllung und die Peitschen der Luperci geschnitten wurden, gerötheten Schlachtmesser berührte man den beiden edeln Jünglingen, welche die Anführer des Luperkenzuges bildeten, die Stirne, wischte sofort das Blut mit in Milch getauchter Wolle wieder ab, worauf die Jünglinge lachen mussten und nun wohl als Luperci κατ' ἐξοχήν in die Bocksfelle eingekleidet wurden (o. S. 75). Welchen Sinn hatte diese auffallende Ceremonie? Die älteren Forscher haben fast einstimmig die Berührung der Stirne mit dem blutigen Messer als Ueberbleibsel eines ehemaligen Menschenopfers aufgefasst[1], und in der That leidet es wohl keinen Zweifel, dass dieser Ritus symbolisch andeuten sollte, auch die beiden Jünglinge müssten

---

[1] Böttiger kl. Schr. I 153. Schwegler I 363. Becker-Marquardt IV 405.

eigentlich geschlachtet werden. Damit aber erklärt sich noch nicht, warum das Messer vorher in Bocksblut getaucht war, warum nicht eine einfache Stirnritzung genügte. Fragen wir einmal bei ähnlichen Gebräuchen anderer Völker an. Wenn bei den Yorubas ein Thier für einen Kranken geopfert wird, sprengt der Priester das Blut an die Wand und bestreicht damit die Stirn des Patienten, in der Meinung, auf diese Weise das Leben des Opferthieres auf ihn zu übertragen.[1] In Griechenland bestand eine uralte und rohe Weise einen Meuchelmord zu sühnen (ἐξιλάσκεσθαι τὴν δολοφονίαν) darin, dass der Mörder dem Ermordeten die zerstückten Glieder unter die Achseln legte, dessen Blut kostete und ausspie und endlich das blutige Schwert am Haupte des Erschlagenen abstrich.[2] Folgen wir der einen oder der andern Analogie, so scheint jedesmal eine ideelle Identität der getödteten Böcke und der mit dem blutigen Messer bestrichenen Jünglinge angezeigt; im einen Falle wäre durch die Ceremonie ausgesprochen, dass das in den Böcken waltende Numen auf sie übertragen werde, den gleichen Gedanken verkörpert die Umschürzung mit den Häuten der eben getödteten Thiere; im andern wäre ebenfalls ausgedrückt, dass sie und die Böcke eins seien; mit letzteren gelten auch sie als getödtet und die Mörder wischen nun an ihrer, als der eigentlich Gemordeten Stirn die blutige Waffe ab, um sich von der Schuld und ihren Folgen zu reinigen. Wie verträgt sich damit die Auffassung der Luperci als Faune? Was hatte die Abwischung des Blutes mit Milch zu bedeuten? Diese Fragen scheinen sich zur Zufriedenheit zu lösen, sobald man den folgenden Gedankenzusammenhang gelten lässt.

Die in Bocksfelle gekleideten Luperci stellten Faune d. h. nach AWF. 200 Vegetationsböcke dar und zwar die in die Natur einziehenden Wachsthumsgenien des nach der Winter-

---

[1] Hoffmann bei Bastian Beitr. z. vergl. Psychologie 1868 S. 96.

[2] Schol. Apoll. Rhod. IV 478. Hermann Gottesd. Alterth. § 23, 23.

zeit zu neuem Leben erwachten Frühlings, geradeso wie der Julbock und die Habergeiss zu Weihnachten und die Habergeiss zu Fastnacht. Wie nun, wenn man im ältesten Italien, wie es zuweilen im Norden geschah (AWF. 197), den Vegetationsbock bei der Ernte oder durch den Winter getödtet sich vorstellte? Dann musste der im Frühling wieder einziehende Dämon als der zu neuem Leben auferstandene, wiedergeborene aufgefasst werden, geradeso wie beim Dreschfest der Buphonien (o. S. 69) der Tödtung des Stieres die Darstellung seiner Wiederbelebung folgte. War dies der Fall, so blieb der noch unbeholfenen Darstellungskunst schwerlich ein anderes Mittel diesen Gedanken zu versinnlichen, als indem man zuvor den Tod und dann das Wiederaufleben des Bockes sichtbar werden liess. Wir vermutheten AWF. 197, dass dies der Grund war, weshalb im Julspiele der Julbock erst todt zur Erde fällt und nachher wieder aufspringt. Hier offenbart sich uns nun der Grund, weshalb die Schlachtung der Böcke und die Blutbenetzung der Luperci der Einkleidung derselben in die frischen Bockshäute und ihrem Umlaufe voranging.

Der altrömische Ritus der Lupercalien begnügte sich nicht mit einem blossen auf die Erde Fallen zum Ausdruck des vorhergangenen Ersterbens des Vegetationsdämons, sondern bezeichnete dieses durch die Doppelceremonie der wirklichen Tödtung der Böcke und der symbolischen der beiden Jünglinge. Die Vegetationsböcke (Fauni) dachte man sich ja als anthropopathische Geister. Deshalb waren sie im Luperkenumlauf als Werböcke (τραγάνθρωποι) durch Bekleidung des menschlichen Körpers mit der noch frischen Bockshaut nachgebildet. Für den Act der Tödtung, dem ein Wiederaufleben folgen sollte, musste jedoch diese Art der Darstellung des Werbocks mit einer anderen vertauscht werden, welche dem antiken Bewusstsein ebenso nahe lag, indem man nämlich den einen Begriff durch zwei Figuren, Bock und Mensch, ausdrückte. Genau so wird das dem Baume inwohnende Numen, die Dryade, häufig durch eine neben dem Baume stehende Nymphe gegeben, genau so der die letzte Garbe beseelende Korngeist (Kornmutter u. s. w.) bald durch

Einbindung eines Menschen in die letzte Garbe, bald durch eine neben derselben her auf dem nämlichen Saatlaken zur Dreschdiele getragene Frau, genau so endlich auch im Frühlingsbrauch der Vegetationsdämon durch den Maibaum und einen in grünes Laub gehüllten Mann zugleich vergegenwärtigt (vergl. Bk. 605. 611. 612). Die Böcke und die beiden Jünglinge repräsentiren mithin für den ersten Theil des Lupercalienbrauchs den éinen Begriff der Wachsthumsböcke. An den Böcken ward die Tödtung wirklich vollzogen, an den Jünglingen nur symbolisch, indem sie durch Berührung ihrer Stirn mit dem blutigen Messer als getödtet und gesühnt bezeichnet wurden. Oder vertrat in unserem Brauche die Berührung mit dem nämlichen Messer, durch das die Böcke gefallen waren, ganz einfach eine frühere Ritzung der Stirn (vergl. o. S. 79 den Namen Kaeso) als Andeutung der Tödtung?

So blieb es nun möglich, dass an den jungen Leuten die Wiedergeburt zur Anschauung gebracht werden konnte. Ich vermuthe, dass dies durch das Abwischen der blutigen Stirn mit Milch, der ersten Nahrung des Säuglings sinnbildlich angedeutet worden ist. Diese Auffassung scheint nicht wenig durch den weiteren Zug unterstützt zu werden, dass nach der Abwischung die zuvor als todt, nun als wiederauflebend gedachten Jünglinge lachen mussten. Der Tod macht ernst und stumm, die Manen hiessen daher taciti, silentes, die Unterwelt 'Orcus quietalis' und die Larenmutter 'Dea Tacita, Dea Muta'.[1] Die nordeuropäische Sage spricht den Todten, auch wenn sie Menschen ihrer Erscheinung würdigen, die Fähigkeit lachen zu können ab, und wer eine Geistererscheinung gehabt hat, soll nie wieder lachen können. 'De resurgentibus dicitur, quod ridere non soleant' (Caesarius Heisterbac. Dial. I 32). In dem alten Gedichte von Ulrich von Würtemberg heisst es von der geisterhaften Frau, die ihm erscheint:

Der ritter sah die frau an,
vil sêr er zweifeln began,

[1] Preller Röm. Myth. 454. 455. 459.

ob si icht lachen wolte,
des si nicht tuen wolte.[1]

'Die Geister in Gesellschaft der Frau Holda im Venusberg dürfen nicht lachen. Der Wechselbalg d. i. eine Seele, die nicht in volle Menschennatur eingedrungen ist, bleibt stumm; gelingt es ihn zum Lachen zu bringen, so liegt statt seiner ein vollgebildetes Menschenkind in der Wiege. Lachen ist also ein symbolischer Zug für das Eingehen der Seele in menschliches Wesen, menschliche Gestalt und Empfindung.'[2] Sofern es erlaubt ist hier wie in so vielen anderen Stücken der Superstition an eine Uebereinstimmung des altitalischen und nordischen Volksglaubens zu denken, so berechtigen diese Worte, welche ich im Jahre 1858 niederschrieb, hinlänglich zu der Behauptung, dass das Lachen der beiden Jünglinge als das Gegentheil vom Tode, als eine Symbolik ihrer Wiedergeburt aufgefasst werden kann. Nun sind sie wieder auf dem Platze, nun mögen sie zur Activität ausgerüstet ihren segensreichen Umlauf beginnen.

§ 4. DER UMLAUF DER WÖLFE.

Wäre somit die Benennung der Umläufer als Böcke gerechtfertigt, so bleibt nun übrig unsere Auffassung des Namens Luperci als Zusammenziehung von Lupi-herci auch für den ersten Compositionstheil sachlich zu begründen. Wir schliessen uns dabei an eine Auseinandersetzung Mommsens an.[3] Das servianische Rom war die Vereinigung zweier selbständiger Communen, deren eine auf dem Quirinal ihren Mittelpunct hatte. Bei der Verbindung beider flossen gewisse sociale Institute, welche in jedem dieser Gemeinwesen gesondert bestanden hatten, der Art zusammen, dass sie sich anähnlichten und einem neuen gemeinsamen Zwecke dienten, dabei aber doch noch als Theile des Ganzen fortdauerten. So

---

[1] Schambach u. Müller Nieders. Sag. S. 380.

[2] Mannhardt Germ. Mythen S. 309. Vergl. S. 276. 278. 279. 280. 282. 303. 314.

[3] Röm. Gesch.[4] I 53.

gab es im späteren Rom zwei Collegien der Salier, eines der palatinischen, eines der collinischen (quirinalischen) Altstadt angehörig. Nicht anders verhielt es sich, sagt Mommsen, mit den Genossenschaften der Wölfe (so übersetzt er Luperci). Neben den quinctischen Wölfen vom Palatin hat es eine fabische Wolfsgilde gegeben, welche ihr Heiligthum wahrscheinlich auf dem Quirinal gehabt hat. Denn dort brachten sie noch in später Zeit ihr Geschlechtsopfer (solemne Fabiae gentis in colle Quirinali) dar.[1] Folgen wir dieser Spur, so hätte bei den Bergrömern des Palatin wie bei den Hügelrömern des Quirinal für sich im wesentlichen derselbe Frühlingsbrauch bestanden, dessen Begehung dort den Quinctiern, hier den Fabiern oblag. Bei oder nach Vereinigung beider Städte wurden beide Culte zu einem einzigen an dem nämlichen Orte gefeierten verschmolzen; das Lupercalienfest auf dem Quirinal ging ein, und die Fabier fuhren nur fort, ihre eigenen Gentilsacra auf der alten Stelle zu begehen. Für die Richtigkeit dieser Entwickelung spricht die Möglichkeit, von ihr aus zu einer annehmbaren Erklärung der Ursprünge des Lupercalienbrauchs zu gelangen. Falls dieser nämlich aus dem Compromiss zweier verwandter, aber doch in einigen Stücken verschiedener Culte besteht, bei welchem natürlich jede Seite etwas von dem ihrigen aufgeben musste, so liegt doch die Vermuthung auf der Hand, dass die Läufer in dem einen Cultus Böcke, in dem anderen Wölfe darstellten, und zwar (den herci = Fauni entsprechend) solche Wölfe, wie wir in den hirpi Sorani (AWF. 318 ff.) kennen gelernt haben. Haftete der Umlauf von 'Lupi' an der Grotte auf dem Palatin, so war es ebenso natürlich die Sage von der Pflege des Romulus durch die Wölfin an dieselbe Stätte zu knüpfen, als es widersinnig gewesen wäre, dieselbe an einem Versammlungsort von 'Wolfsabwehrern' zu localisiren. Diese Anknüpfung muss aber schon vor der Vereinigung der palatinischen und collinischen Gemeinde stattgefunden haben, da es doch wahrscheinlich ist, dass die ganze schattenhafte Gestalt des Remus, die nur eine spätere Verdoppelung des Ro-

[1] Liv. V 46. 52.

mulus sein kann,[1] deswegen hinzugenommen ist, weil nunmehr an die durch den einen königlichen Säugling geheiligte Stätte sich die gottesdienstliche Function zweier rivalisirender Geschlechter knüpfte; die Quinctier aber nannten sich fortdauernd die Schaar des Romulus. Wenn sie sich gleichwohl dazu bequemten, mit der Zeit den Ritus der Fabier als gemeinsamen auch für sich anzunehmen und denselben bei der Opfermahlzeit vielleicht einen Vorzug zu lassen (o. S. 77), so hing das ganz augenscheinlich mit praktischen Rücksichten zusammen, insofern die Darstellung von Wölfen auf Schwierigkeiten stossen mochte, wenn man etwa dazu die Felle, natürlich nicht an Ort und Stelle geopferter, aber kürzlich erlegter Thiere in Anwendung brachte.

Eine Modification der zuletzt vorgetragenen Entwickelung würde sich ergeben, wenn Preuner Recht hätte, dass Lupercus den Hund, das wolfsabwehrende Hausthier, bezeichne und dass in dem bei den Lupercalien dargebrachten Hundeopfer der Beweis für ältere Ansprüche des Hundes an Stelle des erst später für diesen in die Sage eingetretenen Wolfes erhalten sei.[2] Statt der Wölfin hätte dann den Romulus, wie den Kyros bei den Persern, eine Hündin gesäugt, aus Hundsfellen hätte die Umhüllung der Palatinischen Gilde bestanden, bis die Vereinigung mit den Hirci des Quirinal zur Verschmelzung in der Weise führte, dass von den Bergrömern als Name der Umläufer die Bezeichnung Luperci und die Hundeopfer, von den Hügelrömern der ganze übrige Ritus als gemeinsam angenommen wurden.

Auch als Parallelen zu den Böcken 'Creppi', falls diese

---

[1] Die genau entsprechenden Sagen von Cyrus, Miletos, Kydon, (vergl. ferner das Kind der Genovefasage, Sigfrit in der Thidrekssaga, Schwanritter, Wolfdietrich u. s. w.) wissen nur von éinem ausgesetzten und durch ein Thier (Wolf, Hirschkuh u. s. w.) gesäugten Kinde. Vergl. Roscher Apollon und Mars S. 79. J. Zacher Genovefa, Kgbg. 1860. S. 15, 21, 27—39.

[2] A. Preuner Hestia-Vesta S. 389 Anm. 3. 'Die Lupa war vielmehr ursprünglich eine Luperca d. i. Hündin', denn 'Lupercus ist der Wolfsabwehrer — welches andere Thier aber ist so zu bezeichnen als der Hund?' Dazu stimmt die Notiz bei Plut. Rom. 21 vom Hundeopfer.

wirklich Faune, Vegetationsgeister, darstellen, würden die 'Hunde' ebensowohl passend sein, als 'Wölfe'. Wenigstens in deutscher und französischer Volksüberlieferung erscheint auch der Hund als eine der vielen Gestalten des Korngeistes. Wir können nicht umhin wenigstens in knappster Andeutung die wichtigsten Zeugnisse dafür zusammen zu stellen.[1] Hund heisst der Wind in der altnordischen Skaldensprache, in Volksräthseln und in den Sagen von der wilden Jagd. Geht der Wind im Korne, so sagt man 'de Hunne jagen sik' (Rüxleben bei Nordhausen). Hat sich das Getreide vom Winde nach allen Seiten gelagert, so heisst man das 'Tollhundsnest' (Badbergen bei Osnabrück). Kinder sollen nicht ins Kornfeld gehen, um Aehren oder Kornblumen zu pflücken, 'der grosse Hund ist da,' 'der tolle Hund sitzt drin,' 'die Rüden sitzen da' (Prov. Sachsen, Kgr. Sachsen, Braunschweig, Westfalen, Rheinprovinz, Altmark, Ditmarschen, Rgbz. Breslau). Ebenso bei den Wasserpolaken, Rgbz. Oppeln: 'Wielki pies tam jest, co cię ukąsi. Auch in Frankreich hört man in gleicher Beziehung: 'Le chien ragé vous mangera'. Bemerkt man Kornblumen im Felde, so drückt man in der holländischen Provinz Zeeland diese Beobachtung so aus: 'De dolle honden loopen in het koorn'; die Blumen sind also gleichsam als sichtbare Verkörperungen des Korndämons gedacht; ähnlich verhält es sich mit der Benennung Hundebrod, Rüenbrod für das Mutterkorn (secale cornutum) in Westfalen. In Schwaben und Neuburg warnt man die Kinder vor dem Heupudel, der im Kornfeld drinsitze, um Fulda vor dem Schottebätz (Schotenhund) im Erbsenfelde, bei Aurich in Ostfriesland vor den Kiddelhunden (Kitzelhunden), welche die Kleinen, sobald sie ins Korn laufen, zu Tode kitzeln. Die Namen der tolle d. h. wüthende Hund und Kitzelhund gehen offenbar auf den im Korne hausenden Wind oder Wirbelwind (vergl. Bk. 87. 89. 139 AWF. 155. 318).

---

[1] Vergl. Mannhardt Roggenwolf und Roggenhund.[2] S. 3 ff. 11. 14. 27. 28 ff. L. v. Hörmann: Der heber gât in litun. S. 28 ff.

Wird beim Pflügen der Pflug zu hoch gehoben, so dass das Eisen den Boden nicht fasst, so sagt man (Heiligenstadt Rgbz. Erfurt): 'Das hat der Hund gemacht!' d. i. das hat der im Acker weilende Kornhund bewirkt; und 'den Hundestrich eggen', d. i. eggen wo und wie der Hund springt, heisst es, wenn man mit der Egge die einzelnen Beete auf- und abgefahren ist und den Acker nun auch nach seiner Breite im Zickzack durchzieht (Grottkau in Schlesien). Bei Meseritz in Posen sieht die Phantasie des Volkes Abends einen schwarzen Hund durchs Getreide streichen als Vorbedeutung guter Ernte und besonders voller Aehren; denselben Hund scheint auch die samländische Sage zu kennen.[1] Bei der Getreideernte kommt der Kornhund sodann in den zuletzt abgeschnittenen Halmen zum Vorschein; deshalb heisst es vom Schnitter derselben 'den Letzten bîten de Hunne' (Rgbz. Magdeburg). Numen und Nomen des Dämons gehen auf den Binder der letzten Garbe über; derselbe wird als Schutemops (Schotenmops) oder Wêssbeller (Weizenhund) bezeichnet (Gegend von Jauer und Striegau in Schlesien). Bei Lindau a. Bodensee bezeichnet man das letzte Korn, das auf dem Acker zu schneiden ist, als die Hundsfud (muliebria caniculae) d. i. als den Mutterschoss, aus welchem das neue Korn des künftigen Jahres wieder hervorgehen wird. Am lebendigsten prägen den Glauben an den Kornhund Erntesitten des nordöstlichen Frankreichs aus. Wenn ein Erntearbeiter krank wird oder ermüdet und faul ist, mithin dem Vorhauer entweder nicht folgen kann oder will, so spottet man: 'Un chien blanc passait' (Neufchâteau, Vosges), 'le chien blanc est passé près de lui' (Hénaménil bei Lunéville), 'le chien blanc de Blazy est passé', 'il a la chienne blanche' (Lot-et-Garonne), 'la chienne blanche l'a mordu, la cagne (Hündin) l'a mordu' (Auxerre), 'il fait du chien' (Basses-Pyrénées). Weiss heisst der Hund, weil der Franzose die Farbe des reifenden Getreides so auffasst, 'les blés commencent à blanchir'. Der mit Blumen und den letzten Aehren

[1] Reusch Sagen des Samlands. Kgbg. 1863 S. 50 n. 45.

des Feldes umwundene Baumzweig (bouquet, branche de la moisson), welcher auf der letzten Fuhre eingeführt und meistens über der Scheuer oder dem Schornstein des Wohnhauses aufgesteckt wird (BK. 203—207), heisst metonymisch von dem in ihn geflüchteten Dämon chien de la moisson (Marne, Vosges), chien d'août (Yonne). Das Mahl am Abend des Ernteschlusses erhält ebendaher den Namen chien de la moisson (Umgegend von Nancy, Vitry-le-François), chien d'août (Épernay). Baumzweig und Mahl bekommen auch den Namen le tue-chien de la moisson (Umgegend von Lunéville; Neufchâteau, Vosges); man sagt, wenn der Bauerwirth das Festmahl nicht ausrichte, werde man ihm den Hofhund tödten (Metz). Bei Auxerre hört man auch le chien peau de balle (Hund Schlaubenfell), also Hund, der in der Hülse (balle) der Feldfrucht drinsteckt, im Kerne der Frucht sein Leben und Wesen hat. Der Kornhund stirbt beim Schneiden oder Dreschen des Getreides. Bei St. Dié (Vosges) rufen die Schnitter, im Begriff das Letzte zu ernten: 'Tuez le chien! Tuez le chien!' und der grüne Strauss auf dem letzten Wagen heisst dann chien. 'On va tuer le chien' lautet die gewöhnliche Phrase für den Schluss des Getreideschnitts (Umgeg. von Verdun); je nach der Fruchtart sagt man: 'Nous voulons tuer le chien du blé, le chien du seigle, le chien des pommes de terre' (Épinal). In Puy-de-Dôme wird die letzte Garbe la cagne, Betze, Hündin, um Lons-le-Saulnier (Jura) cu-à-chien, Hintertheil des Hundes benannt. Kehren wir in die deutsche Heimath zurück, so heisst in Schlesien (Rgbz. Breslau, Liegnitz u. s. w.) der bei der Ernte zum Nachharken gebrauchte Rechen wieder metonymisch von dem im liegen gebliebenen Korne versteckten Dämon 'der faule Hund', faul wohl deshalb, weil jener sich nicht beeilt hat, aus dem Getreide herauszukommen. So gefangen lebt der Kornhund nunmehr in der Scheune fort, um beim Dreschen aufs neue zum Vorschein zu kommen. Bei Dux in Tirol heisst den letzten Drischelschlag thun 'den Hund derschlagn',[1] der Drescher, welcher diesen Schlag

[1] Frommann Die deutschen Mundarten V 372.

führt, in der Gegend von Ahnebergen a. d. Aller bei Stade je nach der Fruchtart Kornmops, Roggenmops, Weizenmops. Zu Vorchdorf in Oberösterreich bezeichnet man ihn als Stadlpudl (Scheunpudel) und gibt ihm beim Mahle den grössten Krapfen (Pudlkrapfl); in Oldenburg ist beim Rapsdreschen entweder Strükpudel derjenige, der das Stroh bei Seite schaffen muss (Burhave), oder Strohpudel (Strakerjan Abergl. u. Sag. a. Oldenb. II 79) die lustige Person, welche sich anstrengen muss, die Gesellschaft zu erheitern. Bei Schmalkalden Kr. Schleusingen Rgbz. Erfurt heisst die Mahlzeit beim Schlusse des gesammten Ausdrusches die Feier des Dreschhundes. In bair. Schwaben muss derjenige, der den letzten Streich mit dem Flegel macht, 'die Hundsfod (Hundsfud) vertragen' d. h. einen in Stroh gewickelten Stein oder eine aus der letzten Garbe gefertigte Kornpuppe dem Nachbar, der noch nicht fertig ist, auf die Tenne werfen. Ganz dasselbe geschieht in der Oberlausitz und Markgrafschaft Meissen mit der Scheunbetze (Scheunhündin), welche durch einen mit Obst, Getreide u. dergl. gefüllten Topf dargestellt wird. In Frankreich heisst zuweilen, wenngleich seltener, auch das Dreschermahl, wie die Sichelhenke tuer le chien (Hénaménil bei Lunéville). Dieselben Vorstellungen kehren beim Heuschnitt wieder. Das Ende desselben heisst 'on tue le chien' (Épinal), der letzte Schwaden, der gemäht wird, 'chien de la fenaison' (Château Salins), der Baumzweig von Erle, Pappel oder Dorn, der das letzte Heufuder schmückt 'c'est le chien du foin', das Mahl nach Beendigung der Mahd wird ebenfalls chien genannt (Épinal). In Tirol sind es vorzugsweise die Mähergebräuche, in denen der Vegetationshund eine Rolle spielt. Wenn die Roderin oder Worperin beim Heuausbreiten ihrem Mäher nicht nachkommt, wird ihr 'der Hund gemacht' oder 'der Hund aufgegeigt', indem man mit dem Wetzstein dreimal über die Sense streicht und einen schrillen Ton hervorlockt. Dasselbe geschieht, sobald die Mäher mit dem Mähen fertig sind. Das Zusammenrechen des beim Heuharken liegen gebliebenen Grases heisst nämlich 'Hundrechen', weil der Hund sich darin versteckt

hat, und sobald die Mäher ihr Werk vollendet haben, machen sie den nachharkenden Mädchen einen Hund. Auch die Heuschober werden Hund genannt. Wenn 'der Hund' die Heuschober umwirft, wirft man ein Messer hinein, wie gewöhnlich in den Wirbelwind (vergl. BK. 132), der Kornhund ist also hier als im Schober entführenden Windwirbel sein Leben äussernd gedacht. Die aargauische Schelte Rebhund für den Teufel und die Redensart heulen wie ein Trübelhund (Traubenhund)[1] machen wahrscheinlich, dass man auch im Weinberge ein dem Heuhunde, Kornhunde ähnliches Wesen waltend glaubte.

Jene Benennung des Kornhundes als des weissen wegen der bleichen Farbe des reifenden Getreides muss jedem Kenner der römischen Alterthümer sofort den Gebrauch ins Gedächtniss rufen, damit die Früchte zur Reife gelangten (ut fruges flavescentes ad maturitatem perducerentur) und die rothen Rostpilze dieselben nicht überwucherten und verdürben, in der Zeit, wann sich der Kern des Getreides in der Hülse bildet und aus derselben hervorschiesst (dies priusquam frumenta vaginis exeant et antequam in vaginas perveniant) — nach den commentarii pontificum an keinem bestimmten Tage, nach späterer priesterlicher Festsetzung jedesmal am 25. April — säugende Hündchen (lactentes catuli) von röthlicher Farbe (rutilae canes, id est non procul a rubro colore) vor dem Hundsthore (porta catularia) in Rom zu Ehren des Mars (bezw. Quirinus), des Abwenders der Halmschäden und Gebers fröhlichen Wachsthums, so wie des Robīgus oder der Robigo zu opfern.[2] Hier sind die säugenden Hündchen offenbar animalische Gegenbilder des soeben in die Aehren schiessenden Getreides, die rothe Farbe die der rostbefallenen Halme. Dieser Auffassung entgegen steht die von Ovid, Ateius Capito, Plinius u. a. ausgesprochene, offenbar aus einer und der nämlichen litte-

---

[1] Rochholz Schweizersagen aus dem Aargau II 211.

[2] Paulus Diac. 45 Columella X 342. Plinius H. N. XVIII 3, 3. Ateius Capito bei Festus 285. Ov. Fast. IV 901 ff. Vergl. Preller Röm. Myth. 437. 302. 379. Panzer Beitr. z. D. Myth. II 516—523.

rarischen Quelle stammende Meinung, der Hundstern, der Ende April mit der Sonne (akronychisch) untergeht, verursache den Rost, und als Ebenbild dieses siderischen Hundes werde an den Robigalien der Hund getödtet (... canis occidit, sidus et per se vehemens et cui praeoccidere caniculam necesse sit).[1] Gewisse griechische Sagen (Preller Gr. Myth.[3] I 551) gereichen ihr zu scheinbarer Unterstützung. Gleichwohl ist sie schwerlich etwas anderes als das Ergebniss gelehrter Grübelei von Seiten eines Schriftstellers der nachvarronischen Zeit, etwa eines Nigidius Figulus, Santra, Veranius oder Trebatius Testa. Denn weder die commentarii pontificum (Plin. H. N. XVIII 3, 3) noch ihr genauer Kenner Varro (ebds. XVIII 29, 69) brachten das 'augurium canarium', soviel wir sehen können, mit dem Sirius in Verbindung, auch liess Varro den Rost aus Feuchtigkeit nicht aus Hitze entstehen (Serv. zu Verg. Georg. I 151).[2] Auch eine andere Analogie reicht nicht aus, die Deutung des Robigalienhundes auf ein Symbol oder Abbild des Hundsterns zu bestätigen, da ihre Auffassung selbst noch zweifelhaft ist. Bekanntlich liess man in Rom am 19. April an den Cerealien Füchse mit angebundenen Fackeln im Circus umherlaufen[3]; in Carseoli rannten Füchse in Getreidehalme und Gräser, die man in Brand gesteckt hatte, eingewickelt, als Abbilder eines dämonischen brennend durch die reifenden Kornfelder laufenden Fuchses.[4] Möglicherweise ist dieser Brauch durch Vermittelung der sibyllinischen Bücher kleinasiatischem Demetercultus entlehnt,[5] wofür die Uebereinstimmung

[1] Plin. H. N. XVIII 29, 69.

[2] Das augurium canarium oder 'canarium sacrificium' (Ateius Capito bei Festus 285), wobei die 'exta canis' zur Auspication dienten, wird also doch wohl ein 'augurium ex quadrupedibus' (Festus 261), nicht ein 'Opfer zur Abwehr des Hundsternes' gewesen sein. Vergl. Becker-Marquardt IV 361.

[3] Preller Röm. Myth. 436 ff.

[4] Die gründlich verdorbenen Verse Ov. Fast. IV 709 ff. lehren soviel, dass von einem Gebrauche zu Carseoli die Rede ist, dessen Einzelheiten man aus der vorhergehenden pragmatisirenden Legende zu entnehmen berechtigt ist.

[5] Preller a. a. O. 434 ff.

mit der Legende des ebräischen Sonnenheros Simson spricht, der den Philistern mit Hilfe von Füchsen, denen er Fackeln an die Schwänze gebunden, die Saaten versengt;[1] doch kann er auch bei Einrichtung der cerealischen Spiele einem italischen Gottesdienste entnommen sein. In beiden Fällen wird an eine einfache Personification der Sonne oder des Sirius nicht gedacht werden dürfen, so lange der Fuchs oder Schakal als Metapher oder astronomisches Bild eines dieser Gestirne weder in europäischem, noch in vorderasiatischem Glauben nachgewiesen ist. Die nächsten Analogien des Brauches werden wir vielmehr in den Hirpi Sorani und in den in Frankreich im Osterfeuer verbrannten Füchsen (BK. 515) zu suchen haben, denen sich ein der Vorstellung nach unsichtbar das Osterfeuer umkreisender Fuchs zugesellt.[2] (Vergl. auch weiter unten die Gloso).

---

[1] Steinthal, Zs. f. Völkerpsych. II 134.

[2] Diese Füchse aber sind doch schwerlich trennbar von den Getreidefüchsen, die als Nebenformen der Kornhunde zu erweisen die folgenden vorzugsweise aus der französischen Ueberlieferung gewählten Belege ausreichen. Wenn der Wind im Korne Wellen schlägt, 'geht der Fuchs durchs Korn' (Nördlingen im Ries), 'ziehen die Füchse durchs Korn' (Usingen, Nassau). Man warnt die Kinder vor dem Verlaufen ins Getreidefeld, da steckt der Fuchs drin (Steinau, Kurhessen; Grfsch. Ravensberg, Westfalen). Wenn's ans Schneiden der letzten Halme geht, ruft man dem Schnitter zu: 'De Voss sitt drin, hôlt em fast!' (Campe bei Stade). 'Passt auf, ob der Fuchs heraus kommt!' (Dép. de la Moselle) 'Vous attraperez le renard!' (Bourbonnais). — Wird jemand beim Schneiden des Getreides krank oder verwundet, so heisst es: 'Il a le renard!' (Loire-inférieure). 'Il a tué le renard!' (Côte-d'or). Beim Schneiden des Letzten lassen die Arbeiter eine Handvoll Korn stehen und werfen danach mit den Sicheln. Wer sie trifft, heisst le renard! Zwei junge Mädchen schmücken demselben die Mütze mit Blumen. Abends findet ein grosses Tanzvergnügen statt, bei welchem er mit allen Tänzerinnen die Runde macht, sodann ein Festessen, das ebenfalls renard genannt wird: 'Nous avons mangé le renard', wir haben das Erntemahl genossen (Louhans, Saône-et-Loire). Die letzte Garbe heisst Fuchs (Canton Zürich). Man ruft, in der letzten Garbe sitze der Fuchs drin, verfertigt aus weissem Zeuge, einigen Aehren des letzten Korns und bunten Bändern eine Thiergestalt, 'le renard', und wirft sie dem Nachbar, der seine Ernte noch nicht beendigt hat, ins Haus. (Bourgogne, Ain). Auch beim

Verhalte es sich nun mit dem Hunde der Robigalien und dem Fuchse der Cerealischen Spiele so oder anders, jedesfalls dürfen wir — um auf die Lupercalien und Preuners Vermuthung zurückzukommen — aus dem Erörterten den Schluss ziehen, dass in der That Hunde ebensogut wie Wölfe im Luperkenumlauf hätten figuriren dürfen. Schwerlich aber wird irgend jemand zugeben, dass die poetische Metapher Wolfsabwehrer für dieselben im Volksbrauche irgendwie wahrscheinlich sei, und aus diesem Grunde ist Preuners o. S. 102 vorgetragene Ansicht sammt ihren Consequenzen zurückzuweisen. Dagegen erhellt aus unseren Zusammenstellungen unzweifelhaft, dass das Hundeopfer, ohne in der Form des Umlaufs übereinstimmend zu sein, sehr wohl als eine auf die Vegetation bezügliche Frühlingsbegehung aus demselben Gedankenkreise hervorgegangen sein kann wie die übrigen Ceremonien des Lupercalienfestes. Mehr lässt sich nicht sagen, da uns jede Einzelheit des Brauches entgeht.

Nach unserer Ansicht wären also die Lupercalien wahrscheinlich die Vereinigung und Vermischung zweier den Einzug von Vegetationsgeistern (Fauni, Lupi) darstellender Umläufe, denen sich als eine verwandte Begehung das Hundsopfer anschloss. Ganz analoge Verschmelzungen derartiger Umläufe

Dreschen heisst die letzte Garbe le renard (Saône-et-Loire), man sagt: 'Nous battons le renard!' (Lot), und bei Zabern setzt man dem Nachbar, der mit dem Schluss des Ausdrusches im Rückstande ist, einen ausgestopften Fuchs vor die Thür der Tenne. Einen todten Fuchs trugen die Knaben in Holstein (als Repräsentanten des wieder einziehenden Wachsthumsgeistes) im Frühling von Haus zu Haus (Schütze Holsteinisches Idiotikon III 165), in Westfalen, wie es scheint, einen lebendigen Fuchs, dem der Schwanz abgehauen war, und sammelten dafür Eier ein (Woeste Volksüberl. in der Grafschaft Mark S. 27). Man hatte die Redensart 'he schraiet as'n Pingstfoss'; man nannte den am Pfingsttage zuletzt austreibenden Hirten Maifoss, Pingstfoss d. i. Maifuchs, Pfingstfuchs und steckte ihn in den Teich (Regenzauber!), wenn man ihn erreichen konnte (Woeste a. a. O. BK. 391). Um's Osterfeuer tanzt man mit dem Rufe: 'Kîk dî nit üm, dat Fössken dat kümmt' (Kuhn Westf. Sag. II 135 n. 405[a], vergl. 136 n. 405[b]).

lernten wir AWF. 188. 321 im Fastnacht-, Weihnacht- und Erntebrauch kennen, indem Kornhammel und Kornwolf, und wieder Kornwolf, Erbsenbär und Hafergeiss in eins rannen der Art, dass von dem einen Brauche der Name, von dem anderen der Ritus in dem Verschmelzungsproducte übrig blieb. Das nebeneinander Auftreten so verschiedener Formen desselben Brauches erweist sich in Nordeuropa als Regel. AWF. 184 ff. sahen wir, wie verschiedene theriomorphische und anthropomorphische Gestalten des Vegetationsdämons (Klapperbock, Erbsenbär, Schimmelreiter, Niclas u. s. w. von verschiedenen Seiten herkommend auf einander stiessen und nun neben einander herliefen oder in eine Gestalt zusammen flossen. Der Bauer hat die entschiedene Neigung, seine an bestimmte wiederkehrende Vorgänge im Jahreslauf oder an bestimmte Kalendertage gebundenen Feste durch neue von den Nachbarn abgesehene Begehungen zu bereichern, und so entsteht leicht eine Häufung von Ceremonien, welche im Grunde einen und denselben Gedanken ausdrücken. Es sei erlaubt aus vielen Tausenden von Beispielen, die sich darbieten, noch einige wenige zur Erläuterung unserer Behauptung namhaft zu machen. In dem grossartigen Frühlingsfest, das nur alle 7 Jahre zu Hollstadt im fränkischen Saalgrunde am 13. Februar, also in derselben Zeit wie die Lupercalien gefeiert wird,[1] kommen u. a. zur Aufführung die folgenden mythischen Repräsentationen des wiederkehrenden Frühlings:

1) Umzug des Pfluges durch 6 junge Mädchen und der Rübenschleife durch 4 junge Mädchen (vergl. BK. 553—564).
2) Kampf der mit Wurzelbärten ausgerüsteten Alten mit der Jugendwehr.
3) a. Englische Reiter (Schimmelreiter).
   b. Kameel, von einem mit Laken behangenen Burschen dargestellt und von einem in Stroh gehüllten Manne geführt (vergl. BK. 335).
   c. Erbsenbär in Erbsenstroh gehüllt.

---

[1] Leipziger Illustrirte Zeitung vom 2. Febr. 1873.

d. Jäger (d. i. grüner oder wilder Mann) ganz in Buchenblätter gehüllt (vergl. BK. 316 ff. 333 ff.).

e. Hänsel und Gretel auf dem Schleifrad durch lebende Figuren dargestellt (vergl. BK. 429 ff. 464).

f. Baum mit der Wurzel dicht behangen mit Obst und Menschenfiguren aus Kuchenteig (vergl. BK. 156. 166).

Alle unter 3 a—f aufgeführten Figuren sind nur einzeln nach und nach von verschiedenen Seiten zusammen gekommene Varianten desselben Inhalts. Die Erntegebräuche zeigen den entsprechenden Vorgang fast Ort bei Ort. Ich greife aufs Gerathewohl den Bestand einiger beliebiger Orte heraus. Der erste sei ein gewisses Dorf der Gironde in der Nähe von Bordeaux. Die letzte Garbe heisst hier la mère nach der vermeintlich darin weilenden Kornmutter. Ist sie verfertigt, so führt man einen mit Bändern und Blumen geschmückten Ochsen rings ums Feld und tödtet ihn dann (Kornstier). Beim Dreschen sagt man von demjenigen, der das Letzte gedroschen hat: 'Il a tué le taureau.' Nach Beendigung des Dreschens endlich pflegt man eine Katze todtzuschlagen, deren Fell als Heilmittel über den Kamin aufgehängt wird (Kornkater). — Im Bezirk Traunstein (Oberbaiern) sitzt in der letzten Hafergarbe die Habergeiss. Wer aber die letzte Hand voll Roggen oder Weizen schneidet, hat die Sau, und heisst Sautreiber (Kornsau). Wer das letzte Büschel Flachs erntet, dem ruft man zu: 'Darin sitzt die Braut'. — Bei Lindau a. d. Isar heisst derjenige, der den letzten Drischelschlag machte, der Alte. Man sagt, er hat den oder die Alte. Beim Korndreschen aber wird er auch Kornschwîn, bei der Gerste Gratenbär, beim Hafer Haferbär genannt, während man die Kinder vom Verlaufen in ein Getreidefeld mit der Rede zurückschreckt: 'Der Kornmann fängt dich' und, wenn der Wind im Korne wogt, sagt: 'Die Kornmänner gehen'.

Dieselbe Erscheinung kehrt überall, z. B. auch im skandinavischen Frühlings- und Erntebrauch wieder, und wir lernen daraus, dass es ganz in der Natur solcher Traditionen lag, wenn in Rom und seiner nahen Umgebung verschieden

gestaltete Vegetationsdämonen wie Böcke (Fauni, creppi) Wölfe (Hirpi Sorani), Rosse (vergl. unten Octoberross), Hunde aufeinander stiessen und bei gegebener Gelegenheit in einander aufgingen. Unzweifelhaft gewinnt die von uns aufgestellte Deutung des Lupercalienbrauches als mimische Darstellung eines Umlaufs von Vegetationsgeistern, die mithin schon durch ihre Gegenwart die Geister der Unfruchtbarkeit, des Misswachses vertreiben, durch vorstehende Bemerkungen eine weitere Stütze. Wir vergessen aber keinesweges, dass unsere ganze Entwickelung in einigen Stücken auf Hypothese beruht, welche thatsächlich zu erweisen die Lückenhaftigkeit des uns erhaltenen Materiales verhindert. Indem wir der Deutung des Namens Luperci aus lupi-herci den Vorzug geben, weil dieselbe scheinbar am besten dazu geeignet ist, zu einer befriedigenden Erklärung sämmtlicher Momente des Brauches zu führen, verhehlen wir uns nicht, dass ein Irrthum möglich und dass die Berechtigung einer andern Auffassung keineswegs unbedingt abzuweisen ist, wonach die Umläufer einfach als Menschen, also in keiner angenommenen Rolle fungirend durch die von ihnen vorgenommene Ceremonie die dem Wachsthum schädlichen Geister zu vertreiben suchten.

§ 5. DER SCHLAG MIT DEM FEBRUUM.

Ist es begreiflich, dass man wähnen mochte, die von den ebenbildlichen Vertretern der Wachsthumsdämonen ausströmende Kraft und Lebensfülle erzeuge jene Unversehrtheit des leiblichen und vielleicht auch gemüthlichen Lebens (integritas vitae), welche als Wirkung des Lupercalienbrauches erwartet wurde, so wird aus diesem Grundgedanken heraus noch keinesweges ersichtlich, warum die Umlaufenden nicht durch unmittelbare Berührung mit ihrem Körper, wie es doch sonst der Anschauung des Alterthums entsprach,[1] die Uebertragung des Segens bewirkten, sondern durch die

[1] Vergl. z. B. Tac. hist. IV 81 mit dem bei den Heilungswundern Jesu zu Tage tretenden Volksglauben.

Vermittelung von Schlägen mit dem Februum, jenem Streifen von Ziegenhaut, der zugleich mit der Bekleidung der Luperci aus den Fellen der Opferthiere geschnitten war. Erinnern wir uns, dass diese Schläge vorzugsweise auf bestimmte Körpertheile, die beiden Handflächen (palmae) und den Rücken (tergum) ertheilt wurden (o. S. 66). Ist es nicht zu vermuthen, dass auch dieser Theil der Ceremonie traditionell, dass er keineswegs bedeutungslos, sondern im Zusammenhange alter Religionsanschauung sinnvoll gewesen sei? Freilich, wenn wir der Autorität Lobecks glauben dürften, wäre diese Vermuthung weit abzuweisen. 'Lupercorum quoque verbera — sagt er Aglaoph. I 681 — vim quandam significandi et foecundandi habere creditum; neque id illis succenseam, quibus mos et consuetudo et natura quodammodo ipsa sic praescripserat, ut quidquid tempore et loco sacro fieret, id ex aliqua probabili ratione et iusta de causa fieri crederent. Quamquam si animum a consuetudine avocare, si ceteram huius agrestis et pastoritii instituti licentiam ante oculos ponere, si denique secum considerare voluissent, quid homines a quotidianis negotiis feriati sibi indulgere soleant, non latuisset eos, totam rem a lusu et lascivia profectam esse'. Lobeck weist darauf hin, dass jeder Clown die rohe Menge durch spasshafte Schläge ergötze und dass seine Peitsche (marotte) den Februa der Luperci ziemlich entsprechend sei. Wir werden weiterhin sehen, was es mit derselben auf sich hat. Einstweilen aber verhindert uns die ernste Absichtlichkeit der Ceremonie sowohl als eine Anzahl gewichtiger und — wie es scheint — hinreichend aufklärender Parallelen dem grossen Königsberger Philologen zu folgen, der mehrfach die schwache Kehrseite seiner hohen Verdienste um den äusseren Bestand und die Geschichte der Ueberlieferung in vulgärrationalistischer Verkennung des tieferen Ideengehalts antiker Cultushandlungen zur Schau trägt. Wir treten vielmehr in den Versuch ein, auch diese Schläge als ein wesentliches und sinnvolles Stück des Brauches zu begründen.

a. Fauna mit dem Myrthenzweige geschlagen.

Zunächst begegnet uns eine Analogie im Mythus des Faunus selbst, den die Luperci — falls unsere obige Auseinandersetzung nicht fehlschlug — copirten, oder vielmehr in einer mit ihm in Verbindung gesetzten Cultushandlung, beim Dienste der mit ihm als Schwester oder Gattin verbundenen Fauna oder Bona Dea. Im Geheimdienste dieser Göttin, der nur von Weibern begangen wurde, scheint es Brauch gewesen zu sein Frauen mit einem Myrthenzweige der Fruchtbarkeit halber zu schlagen. Die Thatsachen, auf welche diese Behauptung sich gründet, sind folgende.

Cornelius Labeo, ein Schriftsteller frühestens des augusteischen Zeitalters, berichtet nach älteren Gewährsmännern, am 1. Mai werde der Maia unter dem Namen der Bona Dea ein Fest gefeiert. Diese sei die Erde, wie man aus dem geheimen Theil ihres Gottesdienstes entnehmen könne; die officielle Quelle der Pontificalbücher erkläre Bona Dea, Fauna, Ops und Fatua für identisch. Die gute Göttin sei sie genannt, weil sie aller zum Lebensunterhalt dienenden Güter Grund und Urheberin sei.[1] Ihr werde ein trächtiges Mutterschwein geopfert, wie der Ceres und Tellus im Januar nach Beendigung der Aussaat. Man verglich sie deshalb mit Proserpina oder der chthonischen Hekate. In ihr Heiligthum brachte man, zum Ausschmücken des geweihten Raumes, Kräuter und Gewächse aller Art, welche nachher dem Volke als heilkräftig mitgetheilt wurden (ähnlich wie der norddeutsche Bauer sich um die grünen Zweige aus der Umhüllung des Schossmeiers reisst. Vergl. BK. 348 ff.). Nur die Myrthe zu solchem

[1] Macrobius Saturn. I 12, 21: Auctor est Cornelius Labeo, huic Maiae, id est terrae, aedem Kalendis Maiis dedicatam sub nomine Bonae Deae, et eandem esse Bonam Deam et terram ex ipso ritu occultiore sacrorum doceri posse confirmat: hanc eandem Bonam Deam Faunamque et Opem et Fatuam pontificum libris indigitari: Bonam, quod omnium nobis ad victum bonorum causa est.

Zwecke in den Tempel zu bringen, war verpönt.[1] Mit Beziehung auf diese heilkräftigen Pflanzen und weil die Frauen im geheimen Raume des Heiligthums nach Entfernung jedes Mannes gottesdienstliche Bräuche verrichteten, so dass die verehrte Göttin Männerhasserin zu sein schien, stellte man die letztere mit Medea zusammen.[2] Griechen und griechisch schreibende Römer (wie Butas, Sextus Clodius u. s. w.) bezeichneten sie daher als θεὸς γυναικεία.[3] Auch Varros Angabe, die gute Göttin, des Faunus Tochter, sei so züchtig gewesen, dass sie ihr Lebelang niemals die Frauengemächer verlassen, und dass ausser ihrem Gemahl kein Mann sie gesehen noch ihren Namen gehört habe, ist nichts als eine Conjectur zur Erklärung des Weiberfestes.[4] Einige aber erzählten, sie war die Tochter des Faunus; der Vater erglühte in Liebe zu ihr und züchtigte sie, da sie seinem Ansinnen widerstrebte, mit einem Myrthenzweige. Selbst mit List berauscht beharrte sie bei ihrem Widerstande, bis Faunus in die Gestalt einer Schlange verwandelt der eigenen Tochter beiwohnte.[5] Als Zeugen für die Wahrheit dieser Erzählung führte man an die Scheu Myrthenzweige im Tempel der Göttin (zur Ausschmückung?) zu verwenden, eine Libation von Wein unter falschem Namen, indem dabei der Krug Honigfass, der Wein Milch genannt wurde, endlich eine Anzahl zahmer Tempelschlangen, welche im Heiligthum herumkrochen.[6] Der Zug

---

1 Plut. quaest. Rom. 20.

2 Macrobius I 12, 26: Quidam Medeam putant, quod in aedem eius omne genus herbarum sit, ex quibus antistites dant plerumque medicinas, et quod templum eius virum introire non liceat propter iniuriam, quam ab ingrato viro Jasone perpessa est.

3 Macrobius a. a. O.

4 Varro bei Macrobius I 12, 27, bei Lactant. Div. Inst. I 27, 10.

5 Macrobius I 12, 24: Nec non eandem Fauni filiam dicunt, obstitisseque voluntati patris in amorem suum lapsi, ut et virga myrtea ab eo verberaretur, cum desiderio patris nec vino ab eodem pressa cessisset: transfigurasse se tamen in serpentem pater creditur et coisse cum filia.

6 Macrobius I 12, 25: Horum omnium haec proferuntur indicia, quod virgam myrteam in templo haberi nefas sit, quod super caput eius

der Vermählung der Göttin mit Faunus war auch wohl in anderen Relationen dieser Geschichte bewahrt, in denen sie als Waldnymphe (Fauna?) bezeichnet gewesen zu sein scheint.[1] Noch andere auf dieselbe Urquelle zurückgehende Berichte erwähnen auch die Schläge mit dem Myrthenzweige, deuten dieselben aber als eine verdiente Züchtigung. Sextus Clodius, ein Zeitgenosse Ciceros, also beträchtlich älter als Labeo, erzählte, Bona dea sei die Gattin des Faunus gewesen; einst vergass sie die weibliche Scham und königliche Würde so sehr, dass sie sich in Wein berauschte. Da schlug er sie mit Myrthenzweigen so sehr, dass sie starb. Von Reue und Sehnsucht gefoltert, vergötterte er sie später. Daher trage man in ihrem Dienste eine verhüllte Amphora mit Wein auf. Vermuthlich stammt diese auch von Plutarch bewahrte Version aus dessen hauptsächlichstem (sei es mittelbaren oder unmittelbaren) Gewährsmann Varro, der jedesfalls die Fauna als Eheweib kannte.[2]

---

extendatur vitis, qua maxime eam pater decipere tentavit, quod vinum in templum eius non suo nomine soleat inferri, sed vas, in quo vinum inditum est, mellarium nominetur et vinum lac nuncupetur, serpentesque in templo eius nec terrentes nec timentes indifferenter appareant.

[1] Plut. Caes. 9: *Ἔστι δὲ Ῥωμαίοις θεός, ἣν Ἀγαθὴν ὀνομάζουσιν, ὥσπερ Ἕλληνες Γυναικείαν· καὶ Φρύγες μὲν οἰκειούμενοι Μίδα μητέρα τοῦ βασιλέως γενέσθαι φασί, Ῥωμαῖοι δὲ νύμφην Δρυάδα Φαύνῳ συνοικήσασαν.*

[2] Lactant. Div. Inst. I 22, 11: Sex. Clodius in eo libro, quem graece scripsit, refert Fauni hanc uxorem fuisse, quae quia contra morem decusque regium clam vini ollam ebiberat et ebria facta erat, virgis myrteis a viro usque ad mortem caesa. Postea vero cum eum facti sui poeniteret, et desiderium eius ferre non posset, divinum illi honorem detulisse. Idcirco in sacris eius obvolutam vini amphoram poni. Arnob. adv. nat. V 18, der dieselbe Stelle auszieht, macht als des S. Clodius nächste Quelle Butas geltend: Faunam igitur Fatuam, Bona quae dicitur Dea, transeamus: quam myrteis caesam virgis, quod marito nesciente seriam meri ebiberit plenam, Sextus Clodius indicat sexto de Diis Graeco: signumque monstrari, quod cum ei diuinam rem mulieres faciunt, vini amphora constituatur obtecta; nec myrteas fas sit inferre verbenas, sicut suis scribit in causalibus Butas (vergl. Plut. Quaest. Rom. 20). Lactant. a. a. O.: Eandem Varro scribit tantae pudicitiae fuisse, ut nemo eam, quoad vixerit, praeter virum suum mas viderit, nec

Es ist deutlich, dass in der That die Geschichte erfunden wurde, um gewisse auffällige Stücke des Cultus zu rechtfertigen; gewiss aber kannte derjenige, auf dessen Niederschrift alle uns erhaltenen Varianten der Fabel zurückgehen, die ursprünglichen Motive derselben nicht mehr oder nicht vollständig; offenbar sollten theilweis andere, als die von ihm angegebenen Umstände und Bräuche durch das Histörchen begründet werden. So sollte nicht das Vorhandensein eines anders benannten Weinnapfes, sondern der Umstand, dass die Frauen aus einem solchen, also gleichsam heimlich tranken. und dann im Rausch und bakchischer Verzückung, aber auch jetzt noch fortdauernd ohne männliche Zuschauer einen Tanz aufführten, durch die Erzählung von dem heimlichen Weingenuss der Fauna erklärt werden. Ergibt sich von diesem Gesichtspuncte aus die der Zeit nach ältere Aufzeichnung Varros auch als die dem Gedankengehalt nach begründetere Version, so erhellt zugleich, dass die Form der Sage bei Cornelius Labeo eine den Tempelschlangen zu Liebe geschehene Erweiterung und Umdeutung nach dem Muster der Geschichte des Dionysos-Zagreus (Fauna, Tochter des Faunus, vom Vater in Schlangengestalt bewältigt) gewesen sein müsse. Wie kam man nun dazu der Erzählung vom Rausche der Fauna die Fabel von der Züchtigung mit der Myrthenruthe folgen zu lassen? Den wahren Grund, weswegen der Tempelschmuck keine Myrthenzweige enthalten durfte, hat Plutarch bereits erkannt, 'weil die Myrthe eine der Venus heilige Pflanze ist.'[1] Wir haben uns nämlich das Fest der Bona Dea sehr ähnlich den griechischen Thesmophorien zu denken; es wird eine auf Keuschheit und Enthaltsamkeit gerichtete Vorbereitung voraufgegangen sein und der erste Hauptheil der Ceremonien auf Reinigung (Lustration) für das Eheleben abgezielt haben, bis zum Schlusse die Feier auch hier in symbolische Gebräuche ausgelaufen sein wird, welche eine

nomen eius audierit. Idcirco illi mulieres in operto sacrificant, et Bonam Deam nominant.

[1] Quaest. Rom. 20.

Erfüllung der höchsten Wünsche ehrsamer Gattinnen herbeizuführen bezweckten. Jenem ersten Theile des Festes entsprach es, dass die Vestalinnen daran Antheil nahmen, und dass jedes aphrodisische Symbol der Ausschmückung des gottesdienstlichen Raumes fern blieb. Es ist nicht leicht abzusehen, wie man auf den Einfall gerathen konnte, die Abwesenheit der Myrthe im Ausputz des gottesdienstlichen Raumes, den wir uns nach Art der Ausschmückung unserer Kirchen und Häuser mit grünen Maien auf Maitag oder zu Pfingsten werden zu denken haben, mit dem Weingenuss der Frauen in ursächlichen Zusammenhang zu bringen und von einer Züchtigung abzuleiten. Dagegen spricht alles dafür, dass am Schlusse des Festes das Bild der Göttin wirklich geschlagen wurde, oder dass die festfeiernden Frauen einander gegenseitig mit Myrthenruthen schlugen. Dann war es natürlich, die unverständlich gewordene Ceremonie als einen Strafact für das vorhergegangene Bakchanal aufzufassen. Die einmal entstandene pragmatische Legende hatte zur Folge, dass nun auch der Mangel der Myrthe in der Ausschmückung aus dem gleichen Zusammenhange gedeutet wurde; weil aber die Ceremonie des Schlagens zu den grösseren Geheimnissen (ritus occultior) des Cultus gehörte, blieb sie bei Weitererzählungen der Legende unerwähnt. Da die Zusammenstellung und Gleichsetzung der Bona Dea mit Tellus, Fauna und Ops, sowie mit der Maia, der Personification des Maimonats,[1] da das Opfer des trächtigen Schweines, endlich das Weiberfest in der That bestätigen, dass die Göttin wesentlich eine Göttin der Frauen und der weiblichen Empfängniss, wie der in den Schoss der Erde geborgenen Pfanzenkeime war, so dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, dass an jene im geheimen

[1] Ihr wurde am 1. Mai zusammen mit Volcanus geopfert, weshalb sie Maia Volcani hiess. Preller (Röm. Myth. 352) nennt sie 'eine fördernde und segnende Göttin der Flur, mit welcher sich im Monate Mai die belebende und beseelende Kraft des Feuers verbindet, um alle Blüte und Frucht des Sommers zu erzeugen'. Vielleicht aber entsprang ihre Verschmelzung mit Bona Dea nur dem nämlichen Tage der Verehrung.

(in operto) ertheilten Schläge mit dem aphrodisischen Myrthenzweige sich Ideen der Fruchtbarkeit angeschlossen haben, geradeso wie an die von den Luperken zu Ehren des Faunus oder als Faunusvertretern ausgetheilten Schläge mit dem Februum. Es war ein Zauber, um die Fruchtbarkeit der Aecker sowie der römischen Ehefrauen zu bewirken. Von der wirklichen Uebung im Cultus wird gelten dürfen, was Preller in Bezug auf die daraus abgeleitete Fabel sagt: 'Die Myrthenzweige, mit welchen Faunus die Fauna streicht, waren sicher ursprünglich nur ein Bild der Befruchtung, welche im Frühlinge von dem schöpferischen und zauberischen Geiste der Berge und Wälder ausgeht und in der jungfräulichen Erde den Trieb zu allem Wachsthum erweckt.'[1] Aus Plutarch (Quaest. Rom. 20) ist zu schliessen, dass der besprochene Ritus bei der in der Nacht vom 3—4. December in dem Hause des Staatsoberhauptes stattfindenden Frauenfeier nur einen Tag vor dem winterlichen Faunusfeste (5. Dez.)[2] statt hatte. Ob dieselbe Ceremonie an dem anderen Feiertage der Bona Dea, am 1. Mai, sich wiederholte, bleibt ungewiss, die griechischen Namen Damium für das geheime Opfer zu Ehren der Bona dea, Damia für die Göttin und Damiatrix für die Priesterin (Paulus Diac. 68) weisen übrigens auf Gebräuche eines Demeterfestes als Beimischung oder Grundlage des Cultus der Bona Dea.

b. Ruthenschläge an Demeterfesten.

Hesych. III 121 bewahrt die Nachricht, dass an einem Demeterfeste die Festgenossen einander mit einem Geflecht aus Bast oder Baumrinde schlugen. *'Μόροττον · ἐκ φλοιοῦ πλέγμα τι, ᾧ ἔτυπτον ἀλλήλους τοῖς Δημητρίοις'*. Was für ein Demeterfest dies war und wo es begangen wurde, ist nicht mehr ersichtlich; doch verwandt scheint eine Ceremonie im

---

[1] Röm. Myth. 340.

[2] Ob etwa erst daher Faunus in den Cult der Bona Dea hereingezogen, sie selbst mit Fauna identificirt wurde?

Culte der eleusinischen Demeter zu Pheneos in Arkadien. Hier war in einem runden Aufsatz auf dem Petroma d. h. der aus zwei grossen Steinplatten bestehenden heiligen Lade, in der das Jahr hindurch der heilige Codex der Mysterienordnung verwahrt wurde, auch eine Maske der Demeter Kidaria (Epitheton von *κίδαρις* Haube, königliche Kopfbinde, priesterlicher Kopfschmuck hergenommen) verschlossen. Diese Maske legte der Priester bei der Feier der grossen Mysterien an und schlug dann, in der Rolle der Göttin handelnd, die Menschen (oder die Erde) mit Gerten.[1] Es kann doch kaum zweifelhaft sein, dass dieser Act Fruchtbarkeit des Ackers wie des Menschen zu bewirken bestimmt war. Wenn die Lesart, welche den Schlag auf die Erde fallen lässt, die richtige sein sollte, so stellt sich dazu ganz genau der hebräische Erntebrauch des Laubhüttenfestes, mit dem Zweigbündel auf die Erde zu schlagen (vergl. BK. 283).

c. Die Caprotinischen Nonen.

Gegenseitiges Schlagen, wie an den von Hesych erwähnten Demetrien begegnet uns in Rom am 7. Juli bei der Feier der caprotinischen Nonen, welche — wie Schwegler sagte[2] — 'als Fest weiblicher Fruchtbarkeit, die durch Reinigung von Befleckung und Abwendung verderblicher Einflüsse erreicht werden sollte, nach Sinn und Abzweckung den Lupercalien auf das nächste verwandt wären'. Die Frauen und Mägde Roms zogen an jenem Tage in Schaaren und mit fluchtähnlicher Eile zum Ziegensumpfe auf dem Marsfelde hinaus und brachten hier unter einem wilden Feigenbaum (caprificus) Opfer dar, wozu sie sich statt der Milch des Baumsaftes bedienten. Dann lagerten sie sich zum

[1] Pausan. VIII 15, 3: *Καὶ ἐπίθημα ἐπ' αὐτῷ περιφερές ἐστιν, ἔχον ἐντὸς Δήμητρος πρόσωπον Κιδαρίας. τοῦτο ὁ ἱερεὺς περιθέμενος τὸ πρόσωπον ἐν τῇ μείζονι καλουμένῃ τελετῇ ῥάβδοις κατὰ λόγον δή τινα τοὺς ἐπιχθονίους;* (Var. *ὑποχθονίους;*) *παίει.*

[2] Röm. Gesch. I 532. 533.

Schmause, von den Aesten des Feigenbaumes beschattet. Die Mägde, bräutlich geschmückt, gingen mit allerlei Neckreden um die entgegen Kommenden herum, dann schlugen sie sich gegenseitig und warfen sich mit Steinen.[1] Diese Gebräuche geschahen zu Ehren der Tutula (Tutela oder Philotis), der ätiologischen Sage nach einer Magd dieses Namens, welche mit anderen Sklavinnen in Festkleidung dem drängenden Feinde ausgeliefert diesen (eine andere Judith) durch Wein und Liebeslust bethört und dann im Rausche den Römern verrathen hatte. Tutula ist die einfache Form von Tutulina oder Tutilina, wie die römische Göttin hiess, welche dem Einfahren und Einheimsen des geschnittenen Getreides vorstand,[2] und der 7. Juli war zugleich der Tag für das erste der beiden dem Consus d. h. dem Gotte der Fruchtbergung im Circus begangenen Erntefeste. Mithin war das Fest der caprotinischen Nonen ein später pragmatisch in ein geschichtliches Erinnerungsfest umgedeutetes Erntefest, aus dessen Wesen auch floss, dass die Mägde einen Feiertag hatten, sich vor dem Thore auf den Stoppelfeldern vergnügten. Die Verspottung der Vorübergehenden ist ein weit verbreiteter Erntebrauch, (o. S. 32 ff.), ebenso das Steinwerfen (s. unten); auch das Schlagen muss eine dazu gehörige Sitte gewesen sein, welche wahrscheinlich gleichzeitig auf die Idee vegetabilischer und menschlich-weiblicher Fruchtbarkeit sich bezog. Denn dies scheint der Grund, weshalb man auch hier wie bei den Lupercalien die Ehegöttin Juno hereinzog, von der wir übrigens wissen, dass ihr an den Nonen des Juni auch sonst in Latium unter einem wilden Feigenbaum (capri-

[1] Plut. Rom. 29, 6: *Αἱ δὲ θεραπαινίδες ἀγείρουσι περιιοῦσαι καὶ παίζουσιν, εἶτα πληγαῖς καὶ βολαῖς λίθων χρῶνται πρὸς ἀλλήλας.* Plut. Cam. 33, 6: *Ἔπειτα κεκοσμημέναι λαμπρῶς αἱ θεραπαινίδες περιίασι παίζουσαι διὰ σκωμμάτων εἰς τοὺς ἀπαντῶντας. Γίνεται δὲ καὶ μάχη τις αὐταῖς πρὸς ἀλλήλας.*

[2] Tertullian. de spectac. 8 vom Circus: Columnas Sessias (l. Seias) a sementationibus, Messias a messibus, Tutulinas a tutelis fructuum sustinent. Augustin. de C. D. IV 8: Frumentis vero collectis atque reconditis, ut tuto servarentur, deam Tutilinam praeposuerunt.

ficus) und mit Anwendung einer Ruthe desselben gottesdienstliche Gebräuche von den Weibern verrichtet wurden,[1] woher sie Juno caprotina genannt war.[2]

d. Pan mit Meerzwiebeln gepeitscht.

Wie Fauna oder ihre Repräsentantinnen mit Myrthen, wurde Pan mit Meerzwiebeln geschlagen. An einem bestimmten Feste, aber auch ausser der Zeit jedesmal dann, wenn die Jagd unergiebig war, peitschten die Arkader Pans Bild mit Meerzwiebeln.[3] Dieser Brauch ist weder mit Hartung als ein Zeichen geringer Achtung[4] aufzufassen, noch mit Stark[5] nach den Scholien als eine Demonstration gegen den Geiz der Choragen und die Ungunst des Gottes, aber auch nicht mit Welcker[6] als Analogon zur Bestrafung der Madonna durch den spanischen Bauer oder des Fetisch durch den Neger, wenn ihm die Jagd nichts eingetragen. Die Meerzwiebel (*σκίλλα*) galt den Alten als ein vorzügliches Mittel, um unreine und schädliche Mächte zu vertreiben: zu diesem Zwecke hängte man sie an der Thür-

---

[1] Varro de L. L. VI 18. Preller Röm. Myth. 256.

[2] caprotinus von caprotus aus caper, wie aegrotus aus aeger, Zs. f. vgl. Spr. XVI 112.

[3] Theocr. VII 106: *Κἢν μὲν ταῦτ' ἔρδῃς, ὦ Πὰν φίλε, μή τί τυ παῖδες Ἀρκαδικοὶ σκίλλαισιν ὑπὸ πλευράς τε καὶ ὤμους τανίκα μαστίσδοιεν, ὅτε κρέα τυτθὰ παρείη.* — Dazu Schol. ed. Kiesling S. 919: *Ἑορτή φασιν ἐτελεῖτο ἐν τῇ Ἀρκαδίᾳ, ἐν ᾗ οἱ παῖδες τὸν Πᾶνα σκίλλαις ἔτυπτον, ὅτε οἱ χορηγοὶ λεπτὸν ἱερεῖον ἔθυον, καὶ μὴ ἱκανὸν τοῖς ἐσθίουσιν. Ἄλλως· οἱ Ἀρκάδες ἐπὶ θήραν ἐξιόντες, εἰ μὲν εὐθηρίας ἔτυχον, ἐτίμων τὸν Πᾶνα· εἰ δὲ τοὐναντίον, σκίλλαις εἰς αὐτὸν παρῴνουν, παρόσον ὡρίων τῆς θήρας ἐπιστατεῖ. Μούνατος δέ φησιν ἑορτὴν Ἀρκαδικὴν εἶναι, ἐν ᾗ οἱ Παῖονες τὸν Πᾶνα σκίλλαις βάλλουσι. Χῖοι δὲ, ὅταν οἱ χορηγοὶ λεπτὸν ἱερεῖον θύσωσι, καὶ μὴ ἱκανὸν ᾖ τοῖς ἐσθίουσι. Διό φησι· κρέα τυτθὰ παρείη.*

[4] Gr. Myth. II 199.

[5] Bei Hermann Gottesd. Alterth.[2] § 51, 41.

[6] Gr. Götterlehre II 662.

schwelle auf,[1] räucherte mit ihnen bei Lustrationen[2] oder trug sie umher.[3] Durch die Schläge mit dieser Pflanze sollte der jetzt gleichsam besessene (verzauberte) Gott, der sonst Nahrungsfülle aller Art an Weide und Wild verlieh, von den schädlichen Mächten und Einflüssen der Unfruchtbarkeit durch Vertreibung derselben befreit und activ in den Stand gesetzt werden, künftig mehr und besser zu produciren.

e. Austreibung des Pharmakos an den Thargelien.

Ein Analogon dieser den Misswachs austreibenden Schläge treffen wir bei dem Erntefeste der Thargelien dem Pharmakos ertheilt. Die merkwürdige Uebereinstimmung mit einem deutschen Brauche, welche sich weiterhin herausstellen wird, möge ein etwas ausführlicheres Eingehen auf diese Sache rechtfertigen. Wir lernen die griechische Sitte aus verschiedenen localen Formen kennen.

α) Der alexandrinische Grammatiker Harpokration (Anf. d. 2. Jh. n. Chr.) berichtet nach älteren Quellen, dass man ehedem in Athen am Erntefeste der Thargelien zwei Männer hinausführte als Reinigungswerkzeuge (*καθάρσια*) für die Stadt, einen für die Männer, den anderen für die Weiber. Man nannte sie *φαρμᾶκοί*.[4] Eine Bewahrheitung dieser Notiz scheint die Aeusserung des Diogenes Laertios (II 5, 23) zu gewähren: *Θαργηλιῶνος ἕκτῃ, ὅτε καθαίρουσιν Ἀθη-*

[1] Plin. H. N. XX 9, 39: Pythagoras scillam in limine quoque ianuae suspensam malorum medicamentorum introitum pellere tradit. Vergl. Dioscorides de m. m. II 202: *ἔστι δὲ καὶ ἀλεξιφάρμακον ὅλη πρὸ τῶν θυρῶν κρεμαμένη.*

[2] Lucian. Necyom. 7: *Δᾳδίοις καὶ σκίλλῃ περιήγνισε.* Hermann Gottesd. Alterth.[2] § 23, 12.

[3] In Theophrasts Charakteren reinigt sich der Abergläubige durch Umtragen einer Meerzwiebel.

[4] Harpokrat. s. v. *φαρμακός*: *Δύο ἄνδρας Ἀθήνησιν ἐξῆγον, καθάρσια ἐσομένους τῆς πόλεως, ἐν τοῖς Θαργηλίοις, ἕνα μὲν ὑπὲρ τῶν ἀνδρῶν, ἕνα δὲ ὑπὲρ τῶν γυναικῶν.*

ναῖοι τὴν πόλιν. Was man mit den beiden Männern vornahm, wird nicht gesagt.

β) Wie aus dem Verfolg des Harpokrationischen Textes hervorgeht, wurde der Brauch auch an anderen Orten am Erntefeste geübt. Harpokration, und ihm nachsprechend Suidas, führt nämlich aus dem ersten Buche des Istros (3. Jh. v. Chr.) über die Epiphanien des Apollo die Erzählung an, ein gewisser Pharmakos habe die heiligen Schalen des Apollo gestohlen, sei vom Gefolge des Achilleus ergriffen und gesteinigt worden, und davon sei der Ritus in den Thargelien eine Nachahmung.[1] Die Legende kennzeichnet sich sofort als pragmatisirende Erfindung, mithin muss ihr Ursprung und der Brauch, den sie erklären sollte, in einer Landschaft gesucht werden, die im Leben des Achilleus eine Rolle spielte (Thessalien, Skyros u. s. w.)[2], und zwar endigte in dieser Gegend die Hinausführung des Pharmakos — denn es scheint hier nur einer gewesen zu sein — damit, dass er mit Steinen beworfen wurde. Dass Harpokration hier nicht ungehörig die Thargelien eingemischt hat, ergibt sich aus der Legende selbst, da nur ein apollinisches Fest dazu Veranlassung geben konnte als Object des Diebstahls heilige Schalen des Gottes zu nennen.

γ) Ausser der jährlichen Feier am Erntefeste fand die Pharmakenprocession statt, so oft Hunger, Seuche oder ein grosser sittlicher Schade die Stadt oder den Staat heimsuchte, um den Ort vom Krankheitsstoffe zu befreien. Auch dafür haben wir aus Athen Zeugnisse. Nach Helladius hielt man bei solcher Gelegenheit einen Umgang mit zweien Menschen, von denen der eine die Männer, der andere die Frauen vertrat. Ersterer trug einen Kranz von schwarzen Feigen um den Hals, letzterer einen solchen von weissen. Man nannte diese Leute *συβάκχοι*

[1] Harpokration a. a. O: *Ὅτι δὲ ὄνομα κύριόν ἐστιν ὁ Φαρμακός, ἱερὰς δὲ φιάλας τοῦ Ἀπόλλωνος κλέψας, καὶ ἁλοὺς ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Ἀχιλλέα κατελεύσθη, καὶ τὰ τοῖς Θαργηλίοις ἀγόμενα τούτων ἀπομιμήματά ἐστιν, Ἴστρος ἐν πρώτῳ τῶν Ἀπόλλωνος ἐπιφανειῶν εἴρηκεν.*

[2] Vergl. A. Mommsen Heortologie S. 421 Anm: 'Da Achill der Entdecker ist, so bezieht sich die Legende nicht auf Athen'.

(Var. *σύμβακχοι*). Der Brauch hatte die Absicht pestartige Krankheiten abzuwehren und kam auf in Folge der Ermordung des Kreters Androgeos, der eine pestartige Seuche folgte.[1] — Sowohl Aristophanes als Lysias spielen auf diese Sitte als auf eine vergangene aber noch wohlbekannte an. Man nahm Verbrecher oder die allerverächtlichsten Menschen dazu und begleitete den Pharmakos mit Verwünschungen.[2] Die Scholienlitteratur bewahrt noch verschiedene andere Notizen, die sich theils auf Athen, theils auf andere Städte beziehen. Wir lernen daraus, dass auch bei grosser Dürre und Misswachs der Brauch geübt wurde, dass man die Pharmaken schliesslich tödtete, und dass man ganz verarmte und von der Natur vernachlässigte, zu allem anderen unbrauchbare Personen (Idioten), die auf öffentliche Kosten ernährt wurden d. h. doch wohl als Armenhäusler dem Gemeinwesen zur Last fielen, dazu ersehen hatte.[3] Der Pharmakos war mit einem eigenthümlichen Ausputz versehen[4] (vergl. die Feigenschnur). An manchen

[1] Helladius bei Phot. Bibl. c. 279, S. 534: *Ὅτι ἔθος ἦν ἐν Ἀθήναις φαρμακοὺς ἄγειν δύο, τὸν μὲν ὑπὲρ ἀνδρῶν, τὸν δὲ ὑπὲρ γυναικῶν, πρὸς τὸν καθαρμὸν ἀγομένους· καὶ ὁ μὲν τῶν ἀνδρῶν μελαίνας ἰσχάδας περὶ τὸν τράχηλον εἶχε, λευκὰς δ' ἅτερος, συβάκχοι δέ φησιν ὠνομάζοντο· τὸ δὲ καθάρσιον τοῦτο λοιμικῶν νόσων ἀποτροπιασμὸς ἦν, λαβὸν τὴν ἀρχὴν ἀπ' Ἀνδρόγεω τοῦ Κρητὸς, οὗ τεθνηκότος ἐν ταῖς Ἀθήναις παρανόμως τὴν λοιμικὴν ἐνόσησαν οἱ Ἀθηναῖοι νόσον, καὶ ἐκράτει τὸ ἔθος ἀεὶ καθαίρειν τὴν πόλιν τοῖς φαρμακοῖς.*

[2] Aristoph. Ran. 731 ff.: *καὶ πονηροῖς κἀκ πονηρῶν εἰς ἅπαντα χρώμεθα ὑστάτοις ἀφιγμένοισιν, οἷσιν ἡ πόλις πρὸ τοῦ οὐδὲ φαρμακοῖσιν εἰκῇ ῥᾳδίως ἐχρήσατ' ἄν.* Lys. orat. 6, 54: *Νῦν οὖν χρὴ νομίζειν τιμωρουμένους καὶ ἀπαλλαττομένους Ἀνδοκίδου τὴν πόλιν καθαίρειν καὶ ἀποδιοπομπεῖσθαι καὶ φαρμακὸν ἀποπέμπειν καὶ ἀλιτηρίου ἀπαλλάττεσθαι, ὡς ἓν τούτων οὗτός ἐστιν.*

[3] Schol. zu Arist. Ran. 730: *φαρμακοῖσι, καθάρμασι. τοὺς γὰρ φαύλους καὶ παρὰ τῆς φύσεως ἐπιβουλευομένους εἰς ἀπαλλαγὴν αὐχμοῦ ἢ λιμοῦ ἤ τινος τῶν τοιούτων ἔθυον, οὓς ἐκάλουν καθάρματα.* Schol. zu Arist. Equit. 1136: *Δημοσίους δὲ τοὺς λεγομένους φαρμακούς, οἵπερ καθαίρουσι τὰς πόλεις τῷ ἑαυτῶν φόνῳ· ἢ τοὺς δημοσίᾳ καὶ ὑπὸ τῆς πόλεως τρεφομένους· ἔτρεφον γάρ τινας Ἀθηναῖοι λίαν ἀγεννεῖς καὶ ἀχρήστους καὶ ἐν καιρῷ συμφορᾶς τινος ἐπελθούσης τῇ πόλει, λοιμοῦ λέγω ἢ τοιούτου τινός, ἔθυον τούτους ἕνεκα τοῦ καθαρθῆναι τοῦ μιάσματος, οὓς καὶ ἐπωνόμαζον καθάρματα.*

[4] Suidas s. v. *κάθαρμα: Ὑπὲρ δὲ καθαρμοῦ πόλεως ἀνῄρουν ἐστολισμένον τινά, ὃν ἐκάλουν κάθαρμα.*

Orten gab es nur einen Pharmakos, an anderen deren zwei. und zwar einen Mann und ein Weib, die man rings um die Stadt herumführte, wie die Luperci um die Stadt liefen.[1]

δ) Den kleinasiatischen Brauch aus der Gegend von Ephesus und Klazomenai lernen wir etwas ausführlicher aus den politischen Versen kennen, in welchen Tzetzes den Inhalt älterer Scholien zum Hipponax zusammengedrängt, und denen er einige Choliamben dieses alten um 550 v. Chr. blühenden Satyrikers selbst eingestreut hat. Die derb naturalistischen Schmähverse dieses Dichters entnehmen ihre Bilder und Vergleiche vielfach den realen Thatsachen des bürgerlichen und bäuerlichen Lebens und werden dadurch für die Kenntniss der Zustände seines entlegenen Zeitalters von unschätzbarem Werthe. Aus diesen Quellen nun ergibt sich als jonische Sitte Folgendes. Auch hier fand der Brauch, wie es scheint, sowohl am Thargelienfeste statt, als auch wenn Seuche oder Hungersnoth hereinbrach; den missgestalteten Cretin führten sie zum Opfer hinaus.[2] Vielleicht liess man ihn vorher eine Zeit lang hungern, wenigstens erwähnt eines der hipponaktischen Fragmente, in dem gleich darauf vom Pharmakos die Rede ist, 'dass er von Hunger dürr sei' (*λιμῷ γένηται ξηρός*). Sobald die Ceremonie beginnen sollte, brachte man ihn auf den passenden Platz,

[1] Hesych. s. v. *φαρμακοί*: *Φαρμακοὶ καθαρτήριοι περικαθαίροντες τὰς πόλεις, ἀνὴρ καὶ γυνή.*

[2] Tzetzes Chil. V 726 ff:

Ὁ φαρμακὸς, τὸ κάθαρμα, τοιοῦτον ἦν τὸ πάλαι.
Ἂν συμφορὰ κατέλαβε πόλιν θεομηνίᾳ,
Εἴτ' οὖν λοιμὸς, εἴτε λιμὸς, εἴτε καὶ βλάβος ἄλλο,
Τῶν πάντων ἀμορφότερον ἦγον ὡς πρὸς θυσίαν,
Εἰς καθαρμὸν καὶ φάρμακον πόλεως τῆς νοσούσης.

Vergl. ferner die weiterhin angeführten Fragmente des Hipponax mit dem nachstehenden (37), welches bezeugt, dass der Dichter vom Pharmakos am Thargelienfeste gesprochen hatte:

Ὁ δ' ἐξολισθὼν ἱκέτευε τὴν κράμβην
Τὴν ἑπτάφυλλον, ᾗ θύεσκε Πανδώρῃ
Ταργηλίοισιν ἔγχυτον πρὸ φαρμάκου.

dort reichte man ihm zu essen, gab ihm mit der Hand (in den Mund?) Feigen, Gerstenbrod, Käse, auch gekochte Speisen. Dann begann das Treiben, am Zielpunct erwartete ihn eine schaulustige Menge.[1] Jetzt wurde er zu Boden geworfen und mit Meerzwiebeln, Zweigen der wilden Feige und anderen wild wachsenden Pflanzen siebenmal auf sein Zeugungsglied geschlagen. Die Feigenzweige hatten noch ihren Blätterschmuck (*θρῖα*) und bildeten das Hauptstück der Schlagruthe.[2] Denn die Weise, die man zur Flöte beim Hinausführen sang, offenbar schon da die Feigenruthen in der Hand haltend und mit ihnen schlagend, war *κραδίης νόμος* genannt und der *φαρμακός* hiess überhaupt *κραδησίτης*.[3] Schliesslich wurde derselbe auf

---

[1] Tzetzes a. a. O 731:

εἰς τόπον δὲ τὸν πρόσφορον στήσαντες τὴν θυσίαν
τυρόν τε δόντες τῇ χερὶ καὶ μᾶζαν καὶ ἰσχάδας.

Hippon. Frgm. 6. 7:

Δεῖ δ'αὐτὸν ἐς φαρμακὸν ἐκποιήσασθαι
κἀφῇ παρασχεῖν ἰσχάδας τε καὶ μᾶζαν
καὶ τυρόν, οἷον ἐσθίουσι φαρμακοί.

Hesych. s. v. *φαρμακή: φαρμακὴ ἡ χύτρα, ἣν ἡτοίμαζον τοῖς καθαίρουσι τὰς πόλεις*

[2] Tzetzes a. a. O. 733:

ἑπτάκις γὰρ ῥαπίσαντες ἐκεῖνον ἐς τὸ πέος
σκίλλαις συκαῖς ἀγρίαις τε καὶ ἄλλοις τῶν ἀγρίων.

Hippon. Frgm. 4:

Πόλιν καθαίρειν καὶ κράδῃσι βάλλεσθαι.

Frgm. 5:

Βάλλοντες ἐν λειμῶνι (var. *χειμῶνι*) *καὶ ῥαπίζοντες*
κράδῃσι καὶ σκίλλῃσιν ὥσπερ φαρμακόν.

Frgm. 8:

Πάλαι γὰρ αὐτὸν προσδέχονται χάσκοντες [hss. *αὐτούς*]
κράδας ἔχοντες, ὡς ἔχουσι φαρμακοῖς· [hss. *ἔχοντας*]

Frgm. 9. 11:

Λιμῷ γένηται ξηρός, ἐν δὲ τῷ θυμῷ
φαρμακὸς ἀχθεὶς ἑπτάκις ῥαπισθείη.
ὡς οἱ μὲν ἀγεῖ Βουπάλῳ κατηρῶντο.

Vergl. Anecd. Oxon. III S. 366: *θυμός: τὸ ἄῤῥεν αἰδοῖον.* Wir brauchen dafür ähnlich den Euphemismus 'Leben'.

[3] Hesych. s. v. *κραδίης νόμος: νόμον τινὰ ἐπαυλοῦσι τοῖς ἐκπεμπομένοις φαρμακοῖς, κράδαις καὶ θρίοις ἐπιραβδιζομένοις.* s. v. *κραδησίτης: κραδησίτης, φαρμακὸς ὁ ταῖς κράδαις βαλλόμενος.*

einem Scheiterhaufen von Waldhölzern verbrannt und seine Asche ins Meer gestreut.[1]

ε) Dem jonischen Brauche reihe sich endlich der doch wohl aus der phokäischen Heimath mitgebrachte von Massilia an. In heiligen Gewändern und mit Blättern und Baumzweigen geschmückt wurde hier nach einer Pest ein Armer, der ein ganzes Jahr auf öffentliche Kosten gelebt hatte, unter dem Wunsch, dass auf ihn die Uebel der Stadt fallen möchten, zum Thore hinaus getrieben.

Ueberschauen wir diese Bräuche im Zusammenhang, so dürfte soviel klar sein. Die jährliche Entsendung eines Pharmakos am Erntefeste der Thargelien, dem sechsten Tage des Monats Thargelion, der unserem Mai entspricht, und die ausserordentliche bei Pest, Hunger oder Misswachs gehören genau so zusammen wie bei uns die jährliche Entzündung der Sonnwendfeuer (BK. 500—518) und die aussergewöhnliche des Nothfeuers (BK. 518—521). In beiden Fällen bedeutet die Hinausführung des Pharmakos aus der Ortschaft einerseits die Austreibung des Dämons der Unfruchtbarkeit (des Misswachses, der Krankheit), der entweder durch den Hinausgeführten dargestellt oder demselben gleichsam aufgepackt gedacht ist, und damit andererseits zugleich die positive Erzeugung von Wachsthumsfülle, Gedeihen, Gesundheit. Das zeigt recht klar die Analogie eines noch zur Zeit Plutarchs in dessen Vaterstadt Chaeronea geübten Brauches. Verbunden mit einem Opfer, das im Rathhause auf dem Staatsherde vom Archon, in jedem Bürgerhause vom Familienvater dargebracht wurde, schlug man einen Sklaven mit Stäben von Keuschlamm (agnus castus) und trieb ihn zur Thür hinaus mit den Worten 'Hinaus Hungersnoth (oder Dämon des

---

[1] Tzetzes a. a. O. 735:

τέλος πυρὶ κατέκαιον ἐν ξύλοις τοῖς ἀγρίοις
καὶ τὸν σποδὸν εἰς θάλασσαν ἔῤῥαινον εἰς ἀνέμους.

[2] Petron. fragm. I: Massilienses quotiens pestilentia laborabant, unus se ex pauperibus offerebat alendus anno integro publicis sumptibus et purioribus cibis: hic postea ornatus verbenis et vestibus sacris circumducebatur per totam civitatem cum execrationibus, ut in ipsum reciderent mala totius civitatis, et sic praecipitabatur.

Hungers, Bulimos), herein Nahrungsfülle (oder Dämon des Getreidesegens, Plutos) und Gesundheit (oder Göttin der Gesundheit, Hygieia). Das nannte man Hungeraustreiben.[1] Da sowohl der Gegensatz zur Hungersnoth in diesem Gebrauche als die sonst im Cultus bewahrte ursprüngliche Bedeutung von *πλοῦτος* es gewiss machen, dass unter letzterem Worte der Kornsegen zu verstehen ist, werden wir annehmen dürfen, dass der in Rede stehende Ritus auch entweder am Erntefeste oder übertragen im ersten Frühjahr mit Bezug auf die künftige Ernte dargebracht wurde. In oder mit dem Hinausgetriebenen also wurde der Geist der Unfruchtbarkeit (Krankheit u. s. w.) ausgewiesen[2], geradeso wie im nordeuropäischen Brauche (BK. 22—23) die Krankheitsgeister in den Wald, die Steinbrüche, das Wasser verwiesen werden. Zugleich aber ward derselbe mit den dämonenvertreibenden Pflanzen Meerzwiebel (o. S. 128), Feige[3] oder Keuschlamm[4] auf die Seiten, ja sogar die Pudenda geschlagen, um die Fortzeugung und Weiterverbreitung des Uebels zu verhindern. Auch die Verbrennung und Steinigung dienten demselben Zwecke der Vernichtung des bösen Geistes. Wenn aber in der That die Hinausführung des Pharmakos beim Erntefest und bei besonders gefahrbringenden Fällen von Misswachs oder Seuche zusammengehören, wird der Ritus beide Male ursprünglich derselbe gewesen sein; es haben die später nur bei jenen ausserordentlichen Gelegenheiten aus vermeintlich dringlicher Nothwendigkeit vom Triebe der Selbsterhaltung

[1] Plut. Sympos. VI 8, 1: *Θυσία τίς ἐστι πάτριος, ἣν ὁ μὲν ἄρχων ἐπὶ τῆς κοινῆς ἑστίας δρᾷ, τῶν δ'ἄλλων ἕκαστος ἐπ' οἴκου· καλεῖται δὲ Βουλίμου ἐξέλασις· καὶ τῶν οἰκετῶν ἕνα τύπτοντες ἀγνίναις ῥάβδοις διὰ θυρῶν ἐξελαύνουσιν ἐπιλέγοντες, Ἔξω Βούλιμον, ἔσω δὲ Πλοῦτον καὶ Ὑγίειαν.* [*Ἔξω μὲν Βούλιμον ἔσω δὲ Πλουθυγίειαν.* M. Haupt, Herm. VI 259].

[2] Man hatte für solche Hinwegschaffung der schädlichen Stoffe und Dämonen die technischen Ausdrücke *ἀποδιοπομπεῖσθαι*, *ἀποδιοπόμπησις*. Hermann Gottesd. Alterth.[2] § 23, 25.

[3] Bötticher Baumcultus der Hellenen S. 440. Vergl. Eustath. zu *η* 116: *συκῆ ἐν καθαρμοῖς*.

[4] Das Keuschlamm, eine Art Weide dem Stechdorn ähnlich sollte ebensowohl Schlangen als geschlechtliche Begierden vertreiben. (Aelian de nat. an. IX 26).

und vom Egoismus aufrecht erhaltenen Bräuche der Steinigung oder Verbrennung oder beide vereint auch bei dem Thargelienfest bestanden, und die Umkränzung des Pharmakos mit grünem Gezweig sowohl wie die Schläge mit den Feigenbüschen werden wir ebenfalls mit Recht dem alten Erntefeste zuweisen. In jüngerer Zeit war dann wahrscheinlich bei dem Erntefeste eine Milderung der alten Sitte eingetreten, welche die schlimmsten Rohheiten beseitigte oder doch durch symbolische Handlungen ersetzte.

Erwägen wir aber die in Rede stehenden Bräuche noch einmal, so stossen Anzeichen auf, welche in sehr hohem Grade wahrscheinlich machen, dass die angegebene Auffassung derselben nicht die ursprüngliche war, dass eine einmalige oder wiederholte Umdeutung ihres Inhalts, gleichsam eine Metempsychose derselben stattgefunden hatte.

Ein Cultact, welcher einerseits mit der Fortsendung (*ἀποδιοπόμπησις*) des Pharmakos, andererseits mit der Hungeraustreibung in Chaeronea in Parallele steht, ist der hebräische Ritus des Versöhnungsfestes, zwei Böcke einen für Jahve, den andern für Hazazel zu erlosen, und letzteren mit allen Sünden und Befleckungen der Gemeinde beladen in die Wüste hinauszutreiben.[1] Hier liegt, wie bereits Ewald[2], Bunsen[3], Pfleiderer[4] u. A. erkannt haben, eine ethische Umdeutung einer vormosaischen Begehung im Sinne der Jahvereligion vor: Hazazel, von hazal weggehen abgeleitet, also *ἀποπομπαῖος*, wie auch die LXX übersetzen, sei ganz in Analogie der finsteren Geister der Dürre und Unreinheit in den Naturreligionen zu denken. Wenn aber Hazazel denjenigen aussagt, den man weit von sich weist, so war mit diesem Namen der die Uebel tragende Bock selbst bezeichnet, und die Fortsendung 'zum Hazazel hin' ist erst eine spätere Bildung ganz so, wie AWF. 170 die letzte Garbe, welche ursprünglich den Halmbock enthielt oder repräsentirte, für den Bock stehen

[1] 3 Mos. 16.
[2] Alterth. d. Volkes Israel[2] S. 402.
[3] Die Bibel I 198.
[4] Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte II S. 298.

blieb. Es lässt sich aber daraus abnehmen, dass ursprünglich der Bock den Dämon des Misswachses, der Krankheit u. s. w. selbst bedeutete, ehe er in die Gestalten des mit Uebeln beladenen Thiers und des in der Wüste befindlichen Geistes Hazazel auseinanderfiel, zugleich dass der für Jahve erloste andere Bock im Gegensatz den Dämon der Gesundheit und Wachsthumsfülle bedeutete. Während der erstere als eine theriomorphe Variante dem ausgetriebenen anthropomorphen Pharmakos und dem Sklaven des Chäronenser Brauches entspricht, fasst der zweite die in Haus und Stadt hereingerufenen Segensgötter Plutos und Hygieia ebenfalls in sichtbarer Verkörperung durch eine mythische Gestalt zusammen. Und wenn auch im Mosaismus aus einander gerissen und um 5 Tage von einander getrennt, haben das Versöhnungsfest und das herbstliche Erntefest (Laubhüttenfest) — wie ebenfalls Pfleiderer bereits erkannte[1] — einst als Vorfeier und Feier oder vielmehr als zwei Acte eines und desselben Festes zusammen gehört. Die griechischen Bräuche stellen nur den mit den Uebeln beladenen Averruncandus sichtlich dar und setzen mit dessen Austreibung und Vernichtung die Einkehr der Segensfülle als unmittelbare Folge voraus. Doch dürfen wir der hebräischen Analogie mit grösster Wahrscheinlichkeit dies entnehmen, dass auch bei den Griechen eine Auffassung vorausging, wonach der Pharmakos selbst den bösen Dämon darstellte. Dass er mit den Uebeln beladen wurde, macht den Eindruck einer schon rationalisirenden Deutung. Wenn er von Hause aus nur der Depositär der Uebel war, wie kam man dazu sein Zeugungsglied unschädlich zu machen?

Der Pan, welcher in Arkadien mit Meerzwiebeln geschlagen wurde, war aber nicht der böse Geist, der vernichtet, sondern der Nahrungsgeber, der von den Dämonen der Unfruchtbarkeit befreit werden sollte, die ihm gewissermassen schmarotzirend anhaften, wie die Krankheitsgeister dem Baume (BK. 12—26) oder dem durch die letzte Garbe dargestellten Getreidedämon (BK. 278). Wir werden unten beim Delischen Erntefest ein zweites Beispiel für dasselbe Verhältniss wahr-

---

[1] a. a. O. 297.

zunehmen Gelegenheit haben. Halten wir diese Formen des Brauches mit dem Pharmakosritus zusammen, beachten wir, dass anderswo — wie sich zeigen wird — im hellenischen Agrarcult die Steinigung, weit entfernt ein Symbol der Vernichtung su sein, vielmehr ein Zauber war, um die Schwere der künftigen Halmfrüchte zu bewerkstelligen, ziehen wir endlich in Betracht, dass das Schlagen der Genitalien mit den Meerzwiebeln eher auf ein Austreiben der schadenden Mächte aus denselben, als auf eine Vernichtung hinweist: so wird die Frage berechtigt erscheinen, ob wir nicht in der Austreibung des Pharmakos die Umdeutung einer Herumführung des in der Ernte zum Vorschein kommenden Wachsthumsgeistes, des Segenspenders, vor uns haben, welche eo ipso die Mächte der Unfruchtbarkeit und Krankheit verscheucht, wobei aber noch besonders symbolisch die Fortschreckung derselben durch den Schlag mit den zauberverjagenden Pflanzen zur Darstellung gebracht wurde.

Eine derartige Umdeutung lässt sich an mancherlei Analogien beobachten. In Westfalen klopfen am St. Peterstage (22. Febr.) der Schweinehirt oder die Knaben des Hauses mit Hämmern an alle Thürpfosten mit dem Rufe: 'Heraus! Heraus, Sonnenvogel! (oder Sommervogel), heraus jede Maus, heraus alles Unglück aus diesem Haus!' 'Heraus aus Schoppen, Scheuern, Kellern, Mauern!' Dem Sommervogel wird Haus und Hof, Land und Sand, Laub und Gras verboten: er soll in die Steinklippe gehen, darin zu sitzen, in die Steinkaule darin zu verfaulen, in den Klausenstein und dort zerbrechen Hals und Bein. — Man vermeint damit den Winter zum Weichen zu bringen und für das künftige Jahr die Kröten, Schlangen und Molche aus Haus, Ställen und Gehöft, die 'Mollen' von den Milchnäpfen zu vertreiben, die am nämlichen Tage aufs Nest gesetzten Hühner vor schlechtem Eierlegen, die Kühe vor Krankheit zu bewahren. Erfolgt die Austreibung des Sommervogels nicht, so machen alle genannten Uebel sich bemerkbar.[1] Es ist

[1] Kuhn Westf. Sag. II 119—122 n. 366—374. Woeste Volksüberl. in der Grafschaft Mark S. 24. Montanus Die deutschen Volksfeste S. 21.

nun klar, dass nach der jetzigen Auffassung dieser Brauch die Hinwegtreibung aller bösen (zum Theil in Thiergestalt gedachten) Geister des Winters und der Krankheit aus Haus und Hofstatt in die wüsten Steinbrüche (BK. 16. 22. 23) bedeutet, ebenso deutlich aber lehrt der Name Sonnenvogel, Sommervogel, dass die ursprüngliche Absicht dahin ging, den während des Winters in das Haus geflüchteten Genius des Sommers wieder ins Freie zu locken. Den sicheren Beweis dafür gewährt der einer ätiologischen Legende nach zur Erheiterung nach einer Pest eingeführte Brauch am Donnerstag vor Fastnacht zu Grosselfingen in Hohenzollern-Hechingen. Auf einer hohen Stange am Rande der Brücke wird ein Nest mit einer lebenden Taube, dem Sommervogel angebracht, von den Masken des Fastnachtszuges (Butzen) umlagert und von Dienern mit langen Ruthen gegen Räuber vertheidigt, denen es dennoch endlich gelingt, den Vogel zu stehlen. Die Butzen und das Volk brechen in ein lautes Klagegeheul aus: 'Der Sommervogel ist gestohlen, jetzt wirds ja nimmer Sommer', bis die Diebe eingeholt sind und in den Dorfbrunnen geworfen werden (Regenzauber). Die wiedereroberte und auf ihre Stelle gebrachte Taube aber erhält, nachdem in reimweisen Wechselreden festgestellt ist, dass dies der rechte und echte Sommervogel sei, durch den Narrenvogt feierlich die Freiheit.[1] Diesem Sommervogel oder Sonnenvogel, der, nachdem er von den Winterdämonen geraubt war, frei in die Frühlingsnatur hinausfliegt, parallel läuft eine Gestalt des Vegetationsdämons, der in den Maitags- und Pfingstgebräuchen seinen Einzug ins Land haltende, in grünes Laub gehüllte Wasservogel.

Noch ein anderes Beispiel von diametral entgegengesetzter Auffassung eines und desselben Brauches ist das folgende.[2] Die Aegypter pflegten nach Manetho in der Stadt Eileithyia an einem bestimmten Tage während der Hundstage rothköpfige Menschen zu verbrennen, welche man typhonische nannte[3], offenbar Abbilder des bösen rothköpfigen Gottes

[1] Birlinger Volksthüml. a. Schwaben II 40 ff.
[2] [Vergl. hierzu AWF. 307. Haupt Zs. 22, 7 ff.].
[3] Plut. de Is. et Osir. 73. Diod. I 88.

Typhon, des Aussenders der Gluthwinde und Vernichters alles vegetativen Lebens. Das vergleicht sich also der Verbrennung des Pharmakos nach der herrschenden Auffassung, womit andererseits die andere ägyptische Sitte stimmt bei verderblichem Gluthwinde, der Seuchen und Misswachs im Uebermass herbeiführt, eines von den heiligen Thieren bei stiller Nacht heimlich herauszuführen und anfangs mit Drohungen zu schrecken, falls aber die Landplage anhält, gleichsam als Strafe für den bösen Geist zu schlachten.[1] Auch der slavische Brauch bei dem zur Abwehr der Pest oder Viehseuche angestellten Pflugumziehen ein den Krankheitsgeist darstellendes Thier (Hund, Katze, Hahn) ins Feuer zu werfen (BK. 562) kommt damit überein; nicht minder begegnet dieselbe Auffassung, wo die in unseren Sonnwendfeuern verbrannte Figur Tod, Hexe, Judas, Winter benannt ist (BK. 179. 497. 505. 522) oder wo man Holzreiser in die Flammen wirft mit dem Ausruf: 'Das Unkraut ins Feuer, den Flachs aufs Feld!' (BK. 180). Wenn man dagegen bei den Syrern im Heiligthume der grossen Göttin zu Hierapolis genau entsprechend der Verbrennung des Maibaums im Sonnwendfeuer (BK. 177—180) zu Frühlingsanfang lebendige Ziegen und Schafe und andere Hausthiere nebst Vögeln, Kleiderstoffen und goldenen und silbernen Gegenständen an Bäumen, die eigens zu diesem Zwecke anderswo abgehauen im Vorhofe des Tempels aufgerichtet waren, aufhing und dann nach feierlicher Procession der Heiligthümer aller selbst von fern her zum Feste herbeigeströmten Völkerschaften um die (gleich unserem Sommer BK. 157, Maibaum BK. 169 und Erntemai BK. 202. 203. 208 geschmückten) Bäume Holzstösse aufschichtete und in Brand setzte,[2] so ist auch hier an der Identität mit dem Maifeuer, Osterfeuer, Johannisfeuer nicht zu zweifeln, zugleich aber gewiss, dass die an den Bäumen verbrannten Thiere ebenso wenig die schädlichen Mächte darstellen wie die ganz parallel an den Erntemai in Frankreich lebend oder todt gebundenen oder gehängten

[1] Plut. a. a. O.
[2] Lucian. de Syria dea 49.

Abbilder des Vegetationsdämons Hahn, Taube u. s. w. (BK. 206).[1] Wie im syrischen Ritus mehrere Bäume aufgerichtet werden statt des in Europa gewöhnlichen einen, wurden

[1] Ohne dass sich bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung schon die Bedeutung der nachstehenden Bräuche präcise angeben liesse — weshalb ich noch auf eine Erläuterung verzichte — ergeben sich dieselben als unzweifelhaft identische Begehungen in Aegypten, Griechenland und Nordeuropa. Die Einwohner von Kopto stürzten an einem gewissen Feste als Abbild des eselköpfigen Typhon einen Esel von einer Höhe herab (Plut. de Is. et Os. 30), ein altsemitischer Brauch, von dem auch bei den Hebräern Spuren übrig sind (Movers Phönicier I 365). In Leukas wurde der Pharmakos nicht verbrannt, sondern an einem Apollofest von einer Felsspitze ins Meer gestürzt. Die Zeit hatte diese grausame Sitte längst gemildert, man verwandte dazu verurtheilte Verbrecher, band ihnen Federn unter und fing sie unten auf (Strabo X 2 p. 452). Hiermit vergleiche man nun die folgenden deutschen Sitten. Die Attendorner in Westfalen haben einer Katze Blasen unter die Füsse gebunden und sie vom Thurme heruntergestürzt, darum heissen sie Kattenfillers (Katzenschinder), Kuhn, Westf. Sag. I 162. Die Bewohner des Dorfes Au im Aargau haben den Uebernamen Katzen, weil sie ein solches Thier bei ihrem Kirchenbau vom Thurme warfen (Zs. f. d. Myth. II 239. Rochholz Schweizersagen a. d. Aargau II 289). In Wahrheit sind die Angaben ätiologische Sagen für die Gewohnheit jährlich an einem andern Tage oder bei der Kirchweih eine Katze vom Thurme zu werfen. Dies beweist die von Wolf Beitr. z. d. Myth. I 186 ausführlich belegte Sitte zu Ypern an Christi Himmelfahrtstage oder an Mariae Himmelfahrt (15. August), dem Kirchweihtage von Ypern — eine Zeit lang scheint es auch am dritten Mittwoch der Fastenzeit geschehen zu sein — von einem der höchsten Kirch- oder Festungsthürme drei oder mehrere lebendige Katzen herab zu werfen. Man nannte dies 'Katten smyten'. Bis z. J. 1785 wurde zu Kosel in Oberschlesien jährlich zu Jacobi (25. Juli), also zur Erntezeit ein Ziegenbock mit vergoldeten Hörnern und buntbebändert durch die Aeltesten der Fleischerzunft von einem Thurme der Stadtmauer unter dem Jubel der zuschauenden Volksmasse in die Tiefe gestürzt und unten vollends abgestochen (Tiede Merkwürdigkeiten Schlesiens 1801 S. 125). In der Oberpfalz stürzt man um Aegidi (1. Sept.) einen Bock lebend vom Dache (Schönwerth a. d. Oberpfalz I 343). Bei Jičin (Böhmen) schmückt man zur Kirchweih den schönsten Bock oder Widder mit Kränzen und Bändern, nach dem Hochamt führt man ihn mit Musik ins Wirthshaus, dann stürzt man ihn vom Kirchthurm wegen guter Ernte im nächsten Jahr. Und so vielfach in Böhmen, Mähren, Ungarn. Oft ist der Bock mit Goldpapier geschmückt, oft auch wird er von einem Gerüste statt vom Kirchthum herabgestossen.

z. B. in Delmenhorst zwei, zu Thann im Elsass sogar drei Maibäume verbrannt (BK. 178. 179), eine nur des Pompes halber beliebte Vervielfältigung. Parallel der Verbrennung des die δύναμις αὐξητική ausdrückenden Maibaums besitzen wir in der Mooskuh, dem Loupvert (AWF. 323 ff.), dem Erbsenbär (BK. 499) u. s. w., wie es scheint, sichere Belege dafür, dass die wirkliche Verbrennung gewisser Thiere oder die scheinbare als Thiere maskirter oder benannter Menschen die Passage des Wachsthumsgeistes durch die Gluth der Sonnenhitze, und nicht die Vernichtung des schädlichen Dämons des Misswachses, der Seuche, der Dürre, des übermässigen Sonnenbrandes bedeutete, wobei immerhin noch die Frage offen bleiben mag, ob die im Osterfeuer und Johannisfeuer verbrannten Katzen und Füchse die Kornkatzen (AWF. 172 ff.) und Kornfüchse (o. S. 108), oder vielmehr deren dämonische Gegensätze darstellten (vergl. BK. 515). Auch die durch die Sonnwendfeuer und Nothfeuer getriebenen Heerden, die durch dieselben in grosser Anzahl springenden Dorfleute, Brautpaare, die hindurch getragenen Kinder u. s. w. können nicht die schadenden Dämonen abbilden, sondern höchstens die Reinigung von den in sie eingedrungenen und eindringenden bösen zehrenden Geistern des Misswachses und der Krankheit durch Vernichtung derselben im Feuer zu bewirken suchen (BK. 608); aber verschiedene Gründe sprechen dafür, dass auch hier die Menschen und Thiere ursprünglich vielfach in Nachahmung der Wachsthumsgeister agirend gedacht worden seien (BK. 492. 516. 521 ff. 608). Die Betrachtung der hiermit und mit den römischen Palilien und Hirpi Sorani unzweifelhaft identischen semitischen Bräuche in Phoenikien, Syrien, Moab, Rhodos, Kypern, Karthago, an einem bestimmten Tage des Jahres oder bei ausserordentlichen Unglücksfällen (Misswachs, Seuche, Kriegsnoth) Kinder (Säuglinge oder Epheben), zumal die einzigen Sprossen ihrer Eltern, zuweilen auch Erwachsene, dem El (Kronos) oder Moloch entweder lebend oder nach vorheriger Tödtung durch Hin- und Herweben durch die Flammen zu verbrennen, oder in grösserer Schaar, Männer, Weiber und Kinder, über entzündete Scheiterhaufen zu springen und Säuglinge mit hindurch zu tragen, führt

auf dasselbe Resultat. Es liegt im Gebiet des Cultus ein auch auf dem Felde der Dogmengeschichte wohl bekannter Vorgang, die *Verschiebung* eines fertigen und in der Form gewissermassen starr gewordenen Gedankenproductes durch mehrere Stufen anders gearteter Auffassungen vor, vielleicht könnten wir auch sagen, die Erfüllung des seiner ursprünglichen Seele beraubten Leibes gewisser Gebräuche mit einem neuen Geiste. Davon später. Aus diesen Thatsachen erhellt jedesfalls soviel mit Sicherheit: auch die Hinausführung des Pharmakos am Erntefeste und bei Landplagen kann die auch im Ritual ausgeprägte Umdeutung einer älteren Auffassung sein, *wonach der Wachsthumsgeist in effigie herumgeführt, durch Behang mit Feigen und durch das Schlagen mit den belaubten Feigengerten auf den übrigen Körper, mit den Meerzwiebeln εἰς τὸ πέος* von den wachsthumhindernden Mächten befreit und zur Herstellung der Gesundheit und zur Procreation im nächsten Jahre fähig gemacht werden sollte.

f. Schläge an den Delien.

Als modificirter Abkömmling einfacher Erntefestsitte ist auch der folgende an den delischen Thargelien (vergl. AWF. 233–237) geübte Brauch zu betrachten, der eine beachtenswerthe Analogie zum Schlagen des Panbildes mit Meerzwiebeln oder zu dem gegenseitigen Schlagen an den Demetrien bietet. Es erzählt nämlich der Scholiast zu Kallimachos Hymn. in Del. 316 ff., man sei dabei um den Altar des Apollon herumgelaufen und habe denselben mit einer Geissel geschlagen.[1] Wenn nun aber Hesychs offenbar aus derselben Quelle wie die Notiz des Scholiasten stammende Darstellung behauptet,[2] man

[1] Ἐν Δήλῳ περὶ τὸν βωμὸν τοῦ Ἀπόλλωνος ἔθος ἦν τρέχειν καὶ τύπτειν τὸν βωμὸν τοῦ Ἀπόλλωνος μάστιγι.

[2] Δηλιακὸς βωμός· τὸ περιτρέχειν κύκλῳ τὸν ἐν Δήλῳ βωμὸν καὶ τύπτεσθαι. Ἤρξατο τούτου Θησεὺς χάριτι τῆς ἀπὸ τοῦ Λαβυρίνθου φυγῆς [τύπτεσθαι cod. τύπτειν M. Schmidt].

habe sich geschlagen, so ist nicht mehr auszumachen, auf welcher Seite die Wahrheit liegt. Denn im Unklaren über diesen Punct lässt uns auch die Erzählung des Kallimachos a. a. O: 'Kein Schiff geht an Delos vorüber, ehe dass man sich um den Altar des Apollo unter Schlägen (ὑπὸ πληγαῖσιν) springend gewunden und in den heiligen Stamm des Oelbaums bei zurückgewandten Händen eingebissen. Dies hat die Nymphe Delos zu Spiel und Scherz dem heranwachsenden Apollo ersonnen.' Es ist sehr wohl denkbar, dass ursprünglich das Bild des Apollo, als des Erntegebers aus dem gleichen Grunde wie Pan geschlagen wurde, dass man aber hernach, weil diese Handlung zu unehrerbietig schien, den Brauch vom Gottesbilde auf den Altar übertrug. Die Schiffer, welche ausserhalb der Erntezeit dieselbe Ceremonie bei jedesmaliger Vorüberfahrt wiederholten, waren augenscheinlich Kaufleute, auf gemeinen Gewinn bedachte Krämer, welche in Nachahmung des Erntebrauchs Handelssegen von dem Gotte gleichsam zu erpressen versuchten.[1] Diese Abzweigung des Thargelienritus kann erst aufgekommen sein, seit das einst in keuscher Stille daliegende Delos eine Hauptzwischenstation des Handels zwischen Athen und Kleinasien geworden war, wo die meisten Kauffahrteischiffe anlegten. Ebenso gut aber war es möglich, dass die Tanzenden wie bei den Demeterfesten sich gegenseitig schlugen. Was das Einbeissen in den neben dem Apolloaltar stehenden Oelbaum, den Leto bei der Geburt umfasst haben soll, bedeute, weiss ich nicht, nur vermuthen kann ich, dass auch hier eine Uebertragung vom Gottesbilde auf den Baum vorliegt. Dann aber vergleicht sich wieder der o. S. 36 erwähnte französische Erntebrauch, in welchem der aus den letzten Halmen der Ernte hervorspringende Getreidedämon durch einen vorübergehenden Fremden vertreten wird. Bei Dieppe nämlich machen die Arbeiter Jagd auf die nicht zum Hofe gehörige Person, welche zufällig am Erntefelde vorübergeht,

---

[1] Vergl. Bötticher Baumcultus d. Hell. S. 115. Jahn zu Persius Sat. IV 47—49, der den metaphorischen Sinn von puteal flagellare aus ähnlichem Brauche erklärt.

binden den Erhaschten in eine Garbe ein und beissen ihn in die Stirn. Man ruft ihm zu: 'Tu porteras la clef du champ.' Es liegt unserer Aufgabe fern vorzuführen, wie das alte Erntefest der delischen Thargelien zunächst während der altjonischen Periode in das Geburtsfest Apollons, sodann etwa zur Zeit des Kimon im Interesse der Athener in ein Erinnerungsfest an des Theseus sagenberühmten Zug nach Kreta umgedeutet worden ist, so dass nun auch der *γέρανος* genannte, kunstvoll verschlungene Tanz, welcher an den Umlauf mit den oben erwähnten Schlägen sich anschloss, für eine Nachahmung der Befreiung aus dem Labyrinth erklärt zu werden pflegte. [1]

Eine kurze Rückschau auf die Ergebnisse unserer Zusammenstellungen zeigt uns bei verschiedenen agrarischen und besonders Erntefesten des Alterthums (Demetrien, Caprotinischen Nonen, Thargelien u. s. w.) die Ceremonie des Schlagens mit grünbelaubten Zweigen oder anderen Pflanzen (Myrthen, Feigenzweigen, Weidenzweigen, Meerzwiebeln, Peitschen aus Baumrinde). Geschlagen wurden Götter oder Dämonen bezw. deren menschliche Darsteller (Fauna-Maia, Pan, Apollo, Pharmakos, Bulimos) und Menschen; Schläger waren ebenfalls Götter (Faunus, Demeter, Tutula-Tutulina) oder die Festfeiernden. Die Körpertheile, auf welche die Schläge trafen, werden gemeinhin nicht genauer bezeichnet, der Pharmakos ward *εἰς τὸ πέος* geschlagen. Die Absicht des Brauches ging dahin, die Geister des Misswachses und der Krankheit auszutreiben und dadurch reichlichen Ertrag und Gesundheit hervorzurufen.

g. Der Schlag im nordeuropäischen Brauche.

Treffen nun schon diese Gebräuche mit dem Riemenschlag der Luperci in der Meinung zusammen, dadurch die Seuche und Unfruchtbarkeit prophylaktisch zu entfernen, so

---

[1] Theophrast. bei Athen. X 424 f. Plut. Thes. 21. Poll. onom. IV 101. Hermann Gottesd. Alterth.[2] § 29, 17.

macht eine lange Reihe namentlich nordeuropäischer Begehungen die Sache noch weit klarer. Zuvor eine Analogie aus Peru. Am Pituafeste zur Zeit des Herbstäquinoctiums wurden vor dem Erscheinen des neuen Mondlichts alle Götterbilder auf einen Platz gebracht, und das Volk geisselte sich mit dem Rufe, dass alles Böse fortgehen solle; zugleich wusch man sich in einem Flusse, um jegliches Uebel zu entfernen. Auch ass man Brod, das mit dem Blute der geopferten Lamas oder fünf- bis sechsjähriger Rinder versetzt war oder rieb den Körper damit ein.[1]

Im nordeuropäischen Volksbrauch kommen aber zunächst diejenigen Begehungen in Betracht, wonach die Darsteller des anthropomorphisch oder theriomorphisch gedachten Wachsthumsgeistes entweder selbst mit einer Ruthe geschlagen werden oder die ihnen Begegnenden mit einer solchen peitschen. In der Grafschaft Teklenburg peitscht man den als 'Pfingstblume' in Tannenreiser oder Pfriemenkraut gehüllten Burschen durchs Dorf (BK. 319), in Thüringen den in Tannen- und Birkenzweige gekleideten Pfingstschläfer (BK. 321). Bei Langenschwalbach (Nassau) treibt man am 2. Pfingsttag den mit Farrenkraut und Schotenklee bebundenen Schnak mit langen Ruthen durch den ganzen Ort, während er selbst einen dicken Knotenstock trägt (BK. 324). Mit Ruthen wurde das Regenmädchen in den Fluss gejagt (BK. 331). Der mit Adlerfarrnkraut bedeckte 'Ole i skrymta' in Schweden trägt wieder den langen Stab (BK. 337) und der in Lindenlaub versteckte Schossmeier schlägt mit langem Stecken um sich (BK. 441). Auch der böhmische mit Blumen, Baumrinde und Farrenkraut umwundene Maikönig trägt wieder statt des Scepters eine lange Hagedornruthe, wird aber selbst im Kreise herumgejagt (BK. 343), oder er führt ein belaubtes Bäumchen als Scepter, wird aus der Mailaube

[1] Desjardins le Pérou avant la conquête espagnole. Paris 1858. S. 116 nach Ariaga Extirpacion de la idolatria de los Indios del Perú. Lima 1621. J. Acosta Hist. natural y moral de las Indias. Sevilla 1590 V 27. Rivero y Tschudi Antegüedades Peruanas. Viena 1851 189. Waitz Anthropologie IV 465.

gejagt, verfolgt und eingefangen mit Haselruthen gepeitscht (BK. 354). Der grüne Wolf im Johannisfestbrauch von Jumièges schlägt mit einer grossen Ruthe und wird selbst gejagt (AWF. 324). Die Julböcke, der Bullkater, also Darsteller theriomorphischer Vegetationsdämonen schlagen mit Ruthen, ebenso St. Niklas, Knecht Ruprecht u. s. w. (AWF. 174. 187. 194). Vergl. auch BK. 365 ff.

Dass und wie die theriomorphen Wachsthumsgeister Schläge austheilend dargestellt wurden, will ich noch durch zwei weitere Beispiele erhärten, welche ihr Verständniss durch den im folgenden Kapitel 'das Octoberross' gelieferten Nachweis erhalten, dass die zum Maitag, bei der Ernte und zu Weihnachten auftretende Maske des Schimmels oder Schimmelreiters ebenfalls eine Versinnlichung des Vegetationsdämons war. Zu Vardegötzen bei Jeinsen im Amte Calenberg Pr. Hannover nämlich treten am ersten Pfingstfeiertage folgende Masken auf: 1) der Hedemöpel, ein ganz mit Hede bewickelter Bauerbursch, vor dem Gesicht eine pappene Gesichtslarve mit von Ziegelmehl rothgefärbten Wangen, 2) der Laubfrosch, an Leib und Gliedern von oben bis unten mit dicht belaubten Zweiglein und grünen Blättern bewickelt und mit einem mächtigen Phallos ausgerüstet, der aber in Gegenwart von Honoratioren abgeschnallt wird. Beide kämpfen darum, wer 3) die Greitje, einen in abgetragene Frauenkleider gesteckten Kameraden zur Tänzerin haben soll, indes vier andere Bursche festlich gekleidet aber ohne Maske mit riesigen Peitschen von langer Schnur (Schwöppen) den seit Wochen schulgerecht eingeübten vierschlägigen Dreschertact klappen. Haben Hedemöpel (der Vertreter des Vegetationsalten vom vergangenen Jahre, BK. 428) und 'Looffrosch', der Darsteller des im Frühling wieder einziehenden Wachsthumsgeistes mit ihren plumpen Füssen zum 'Ummeklappen' den Tact stampfend, ihren Streit nach einiger Zeit mit dem Siege des letzteren, und der Vertreibung des ersteren beendigt, so umarmt Laubfrosch die Greitje und tanzt zu allgemeinem Jubel mit ihr unter Küssen und oft sehr indecenten

Pantomimen (vergl. BK. 424. 434). 4) Die vierte Maske des Aufzugs ist der 'Perekopp' (Pferdekopf). Ein Bauerbursch hat einen grossen Vierscheffelsack vom Kopfe herab über den Körper gezogen, an beiden Seiten sind grosse Löcher, aus welchen die Arme frei hervorragen, doch so, dass er sie nach Belieben in den Sack zurückziehen kann. Ueber seinem Kopf ragt ein an den Sack befestigter wirklicher, vom Schindanger geborgter Knochenpferdekopf ohne Unterkiefer hervor. *An den Zähnen dieses Pferdekopfs ist ein gewaltiges, tief herabhängendes Bündel frischer Brennnesseln* (urtica urens) *befestigt.* Im Sacke, in welchem Augenlöcher angebracht sind, hat der Bursche auch eine Stange, mit welcher er den über seinem Kopfe ruhenden Pferdekopf dirigirt; schiebt er die Stange aufwärts, so erhebt sich der Pferdekopf riesig und bedroht die Nahestehenden mit der Brennnessel. Während nun Looffrosch und Greitje (vergl. BK. 429) tanzen, mischt sich Perekopp unter die Zuschauer und sucht sie, zumal Frauen und Kinder, mit dem von seinen grässlichen Zähnen lang herabhangenden Nesselbusch ins Gesicht zu schlagen, indem er bei grösseren Leuten das Rosshaupt mit der unsichtbaren Stange in die Höhe hebt.[1] Dieser Brauch ist die locale Abwandlung und Vervollständigung der von K. Seifart aus dem Hildesheimischen beschriebenen Sitte des 'Umklappen'. Fünf bis sechs Bursche führen den Laubkönig am zweiten Pfingsttage von Hof zu Hof, ganz mit jungen Birkenreisern umkleidet, so dass man nichts ausser den Füssen sieht, gekrönt mit einem ungeheuren ihn bedeutend vergrössernden Kopfputz von Birkenzweigen; in der Hand führt er einen langen Hakenstock, mit dem er auf seinem Wege Kinder und Hunde zu fangen sucht. Die 'Umklappers', mit langen Sträussen von Rauschgold und flatternden Bändern an den Hüten geschmückt, stellen sich mit langen Peitschen in kleiner Entfernung vom Bauerhause auf und klatschen tactmässig in genau beobachtetem Rhythmus. Dann betet der Vorklapper einen Reim, in dem er bittet dem

[1] Hannöversches Tageblatt, 2. Mai 1875.

Könige Eier zu schenken, der vom Pfingstanger kommend in Jahr und Tag nichts gehabt habe.[1] In beiden Orten soll das 'Umklappen' unzweifelhaft die bösen Geister vertreiben; die Manipulation des Laubkönigs in Hildesheim war den vorhin angeführten Analogien zufolge ursprünglich ein Schlagen; es hatte sicher denselben Zweck, doch mag mehr die positive Seite des Brauchs, die Verleihung von Wachsthumskraft dadurch ausgedrückt sein. Im Brauch von Vardegötzen gesellt sich als zweiter Ausdruck derselben Idee dem Laubfrosch der Perekop (das Vegetationsross) zu, und überkommt dieser die Rolle des Schlagens allein. Denn dass der Darsteller des Vegetationsrosses auch wo er unabhängig auftrat, mit der Ruthe schlagend eingeführt wurde, lässt die nachstehende französische Ceremonie noch deutlich erkennen, wo der Widerspruch dieser Vorstellung mit der theriomorphen Gestalt in der Praxis freilich auf andere Weise, als in Vardegötzen, nämlich so ausgeglichen wird, dass dem Rosse zwei Männer mit der Ruthe voraufgingen. In dem Kirchspiel St. Sumine-de-Coutais (Loire inférieure, Bretagne) bewahrten die Kirchenvorsteher des alten Jahres ein hölzernes Pferd (cheval Mallet), das so eingerichtet war, dass ein Mensch durch eine Oeffnung hineinschlüpfen und es in Bewegung setzen konnte. Am Sonntag vor Pfingsten holten die am Gründonnerstag nach alter Sitte[2] gewählten neuen Kirchenväter (marguilliers) es von seinem Aufbewahrungsorte ab und trugen es zum Allerältesten (chez le plus ancien), begleitet von neun Verwandten oder Freunden in bunten pelzverbrämten und mit den Lilien des französischen und bretagnischen Wappens bestickten Dalmatiken. Der Träger des Rosses war ähnlich geschmückt, ihm vorauf schritten zwei Gerichtsdiener, *in der Hand eine blumenumwundene Gerte (tenant chacun à la main droite une baguette ornée de fleurs comme la verge sacrée des Druides)*, hinter den Bütteln einer jener neun Begleiter mit einem fünf Fuss langen

---

[1] Seifart Sagen u. s. w. aus Hildesheim. II 1860 S. 141.

[2] P. Richelet nouveau dictionnaire François. Genève 1710 s. v. marguillier.

Stabe an beiden Enden mit Eisen beschlagen.[1] Hinter dem Rosse folgten zwei andere Personen, die während des ganzen Zuges mit Schwertern auf einander schlugen (ferraillaient), die Musik bestand aus dem Reste der neun Begleiter. Beim Allerältesten blieb das Pferd bis Pfingsten. Am Pfingstheiligabend verfügten sich die Kirchenvorsteher mit den Gemeindebütteln in einen benachbarten Wald, hieben eine Eiche und brachten sie mit Musik auf den Platz vor der Kirche. Am Pfingsttag nach der ersten Messe holte die oben beschriebene Gesellschaft das Ross und brachte es in den Kirchenstuhl des Gutsherrn (Seigneur). Dann schritt man zur Aufrichtung des Maibaums. Nach der grossen Messe holte man das Ross auf den Platz und bewegte es tanzend dreimal um den Maibaum. Die Notablen speisten bei einem der Kirchenväter. Nach der Vesper machte das Pferd wiederum neunmal die Runde um die Eiche und umfing sie zu dreien Malen. (Le cheval faisait encore neuf fois le tour du chêne, qu'il embrassait aussi à trois reprises). Während dessen stimmte der Bâtonnier ein in jedem Jahre neu verfertigtes Lied mit 99 Couplets an, in welchem die Ereignisse und Skandalgeschichten der Gemeinde während des vergangenen Jahres durchgehechelt wurden. Das Original kam ins Gemeindearchiv, eine Abschrift in die chambre des comptes zu Nantes. Jetzt endlich trug man das Ross zu einem der Kirchenvorsteher, wo es bis zum nächsten Jahre verblieb.[2]

Wenn die vorstehenden Gebräuche entweder das göttliche Wesen mit der Schlagruthe ausgerüstet zeigen oder es selbst mit ihr geschlagen werden lassen, wenn die dem Maikönig und seiner Verwandtschaft ertheilten Schläge noch insbesondere an den vermuthlich auf Gebrauch beruhenden Mythus von der durch Faunus mit der Myrthe geschlagenen

---

[1] Das ist der Bâtonnier, 'celui, qui a en garde le bâton d'une confrairie et qui le porte ou le suit aux processions.' Richelet s. v. bâtonnier. Man sieht, er ist erst später zwischen Ruthenträger und Ross eingeschoben.

[2] A. de Nore coutumes, mythes et traditions des provinces de France. Paris et Lyon 1846 S. 203 ff.

Fauna-Maia erinnern, so stellt sich dazu der aus Deutschland und Russland nachzuweisende Erntebrauch, die mit Frauenkleidern als Kornmutter, also als der im Getreide wohnende Wachsthumsgeist, ausgeschmückte letzte Garbe mit einem Birkenquast zu schlagen, damit im nächsten Jahre die dem Gedeihen der Feldfrucht schädlichen Thiere vernichtet seien (BK. 277. 278). Hiermit aber stimmt wieder eine höchst merkwürdige Sitte, über welche uns das handschriftliche 'Protocollum criminale der Oldenburgischen Cantzley 1661 fol. 150' Auskunft gibt. Es heisst daselbst: Ike Borchers zur Ovelgunne, welcher als Vormeyer statt des Sohnes dem Vatter *seine Virilia* jedoch dem herkommen und gewonheit nach, wan einer dem andern ins Spat (l. Schwat) mehet, derogestalt hart angegriffen und mit einem Strauch castigiret, dass er nach ablauf vieler wochen todes verfahren, ist ad speciale mandatum Illustrissimi auff 5 wochen nach dem Ellenser damb condemniret.' Den Hergang haben wir uns so zu denken. Das Erntefeld bezw. die zu mähende Wiese wird in eine Anzahl gleicher Stücke abgetheilt und jedes einem Mäher zur Bearbeitung übergeben; alle arbeiten gleich schnell; wer zurückbleibt, so dass sein Hintermann eher fertig wird und ihn nun überholt, ihm ins Schwad mäht, gilt als vom Korngeiste (Kornthier, Kornalten), der seine Beraubung nicht leiden will, geschwächt (gestossen, untergekriegt); man erkennt daraus die Stelle, wo letzterer sich aufhält, und identificirt weiterhin den schwachen Mäher, dem der Dämon unsichtbar sich anheftet, durch eine Art Metonymie mit diesem (vergl. o. S. 56). Ein alter Mann hatte aus Altersschwäche nicht Strich halten können, sein hinter ihm mähender Sohn hatte ihm ins Schwad gehauen und sollte nun dem Herkommen gemäss ihm als dem Vertreter des Dämons die Pudenda mit grünem Strauche schlagen. Da das die kindliche Ehrerbietung und Liebe nicht zuliess, war der Vormäher für ihn eingetreten und hatte das Amt zu ernsthaft verwaltet, so dass der Geschlagene nachhaltigen Schaden davon nahm. Die Schläge auf das Zeugungsglied des Korn-

geistes, was konnten sie nach ursprünglicher Absicht anders bezwecken, als aus demselben alle Uebel, Krankheiten, Misswachs-Ursachen oder -Verursacher auszutreiben,[1] damit er zu neuer, reiner und gesunder Zeugung des nächstjährigen Pflanzenwuchses gerüstet sei? Mehrere Spuren machen wahrscheinlich, dass es neben anderen eine Auffassung gab, wonach solche gleich nach der Ernte auf dem Acker vor sich ging.[2] Wem leuchtete nun nicht die nahe Verwandt-

---

[1] Dies war offenbar nach allen Analogien der Sinn der Begehung, nicht etwa die obscoene Absicht der Reizung, welche dem Brauche zu Grunde liegt, durch welchen bei Petronius Oenothea dem Encolpius die verlorene Manneskraft wiederzugeben ('illud tam rigidum reddidero quam cornu') verspricht: 'nasturcii sucum cum habrotono miscet perfusisque inguinibus meis viridis urticae fascem comprehendit omniaque infra umbilicum coepit lenta manu caedere.' Auch in neuerer Zeit suchten Wüstlinge die erstorbene Lust durch Schläge zu beleben: Jo. Picus de Mirandola(† 1496) erzählt Disput. in Astrol. l. III c. XXVII von einem ihm bekannten Menschen prodigiosae libidinis, der 'saevientes ita plagas desiderat'. Andere Beispiele geben: Jo. Henr. Meibom de flagrorum usu in re Veneria et lumborum renumque officio. Lugd. Bat. 1643. Hieron. Bruckner († 1693) de divortio propter coitum flagris provocandum in 'Decisiones matrimoniales' c. 24. Gottl. Richter de medicina plagosa. Bezug auf den Brauch nimmt eine Satire auf gewisse Akademien der Wissenschaften: 'Dissertation sur l'usage de battre sa maîtresse' in den Mémoires de l'Académie à Troyes. T. II Paris 1746. 8°. S. 40—145, davon eine deutsche Bearbeitung: 'Gebrauch der Alten ihre Geliebten zu schlagen. Berlin 1765' (Neuer Abdr. Stuttg. 1856). Oder wäre auch das von Petronius erwähnte Exercitium der von der Wollust missbrauchte Sprössling älterer Begehungen von der oben im Text beschriebenen Art gewesen?

[2] Vergl. o. S. 62 die Binderin 'bullt', das Brautlager auf dem Ackerfelde BK. 480 ff. Der mecklenburgische Drost H. theilte mir als ein wunderliches Zeugniss unglaublicher Rohheit mit, in seiner Jugend vor 40—50 Jahren sei es noch in seiner Vaterstadt Güstrow Brauch gewesen, dass nach Beendigung der Kartoffelernte auf dem Felde selbst, wo die letzte Kartoffel ausgenommen war, die älteste Arbeiterin den ältesten Arbeiter ergriff, und alle Weiber um die beiden einen Kreis schlossen, worauf 'vetula vetuli protracta genitalia digito titillabat'. Der älteste Knecht vertritt hier offenbar den so oft als 'der Alte' bezeichneten Getreidedämon (Korndäm. S. 24), die Kartoffelernte ist, wie ebenfalls auch sonst mehrfach, als letzte der Jahresernten an die Stelle der Getreideernte getreten.

schaft zwischen dem o. S. 128 beigebrachten Thargelienbrauche und dem im gräflich Oldenburgischen Criminalprotokoll überlieferten Erntebrauch ein, sei der erstere nun aus Umdeutung der Umführung des Getreidedämons erwachsen, habe er ursprünglich vielleicht die Austreibung des Getreidealten, des heurigen Korngeistes, bedeutet, oder sei er von vorne herein als Kehrseite der Einführung des Wachsthumsgenius, als Entfernung des Misswachsdämons gedacht. Immer bleiben jene griechische Sitte und diese deutsche nach Form und Inhalt durch das Verwandtschaftsband eines und desselben Ideenkreises verbunden und nur durch Verschiebung der Gesichtspuncte getrennt. Wie aber das Schlagen oder

---

Diese Analogie dürfte nun auch das Folgende aus der Sphäre der plumpen Gemeinheit herausheben und als Ueberlebsel einer einst sinnvolleren Tradition erscheinen lassen. Auf vielen mecklenburgischen Bauerhöfen wird am Abend des Ernteschlusses eine Wanne mit Stachelbeeren, Johannistrauben und Kirschen und darüber mit Wasser gefüllt, die Oberfläche aber mit Bauerrosen und tüchtigen Sträussen Brennnesseln bedeckt. Dieses Wasser müssen die heimkehrenden Mäher und Binderinnen als Waschwasser benutzen und die Früchte vom Grunde heraufholen, ohne sich zu verbrennen. Dies nennt man 'das bunte Wasser'. Die Analogie des bulgarischen Brauches, das Regenmädchen mit einem Kübel Wasser zu begiessen, in welchem Blumen schwimmen (BK. 329. 331) erweist das bunte Wasser als einen Regenzauber zum Gedeihen der Frühfrüchte des künftigen Jahres. Die 'Kerls' und 'Dirnen' bemühen sich gegenseitig einander zu brennen. Vielfach nun soll es dabei vor 10 Jahren noch Brauch gewesen sein, dass die Knechte den Mägden mit den Brennnesselbüschen unter den Rock zu fahren suchten, dass letztere kreischend davonflohen und verfolgt wurden. Wagte nun ein Bursche sich in der Hitze der Jagd hinter einem geliebten Gegenstand zu weit vor, gelang es ihm in einen Hinterhalt hinter der Scheune oder im Stallwinkel zu locken, so sah er sich plötzlich von 3—5 handfesten Dirnen umringt und 'untergekriegt', und trotz alles Sträubens und Stossens verecundia eius detecta et ingenti urticarum nodo arctissime circumdata et cooperta est. Wie sehr das Gefühl sich wehrt, dergleichen Dinge ans Licht zu ziehen, glaubte ich dennoch nach langem Erwägen auch diese Züge des Volkslebens dem wissenschaftlichen Forscher nicht vorenthalten zu dürfen, da wichtige Vorstellungen und Handlungen der Vorzeit (vergl. z. B. unten Demeter und Jasion) daher Aufklärung zu erhalten scheinen.

das Begiessen der Getreidealten in Form der als Weib ausgekleideten letzten Garbe auf die Fruchtbarkeit des nächsten Jahres einwirken sollte, könnten die dem ausgetriebenen Jahresalten Mamurius Veturius (AWF. 266. 297) ertheilten Schläge einen gleichen Zweck verfolgen, falls nicht dies den Unterschied bildet, dass das in der letzten Garbe waltende Numen eben als Stamm für die neue Aussaat (BK. 213) dazu geeignet erschien.

Mit dem Schlagen und Geschlagenwerden des Maikönigs, Pfingstschläfers und seiner Sippe aufs nächste verwandt ist auch die lange Reihe jener Gebräuche, welche ich BK. 251—303 unter dem Namen 'Schlag mit der Lebensruthe' zusammengestellt und erläutert habe. Auf Fastnacht, Ostern, Maitag, Weihnachten schlagen beide Geschlechter sich gegenseitig, wie die Weiber an den Demetrien (o. S. 120 ff.), caprotinischen Nonen, vielleicht auch am Feste der Bona Dea, und die Männer an den delischen Thargelien (?), oder man schlägt alle Begegnenden oder sämmtliche Hausgenossen mit frischbelaubten Zweigen oder Bündeln aus solchen (vergl. die Myrthe am Feste der Bona Dea, die Feigenzweige an den Thargelien o. S. 119. 128), mit grünen Tannenreisern, Rosmarinstengeln, Brennnesseln (BK. 264 vergl. o. S. 143. 148), mit ganzen Bäumchen, (Maibaum, Sommer, Quieke) oder mit blumenstengelartigen Peitschen aus bunten Lederstreifen (vergl. das *μόρροττον* der Demetrien o. S. 120). An die Osterpeitschen u. s. w. waren oder sind zuweilen Kuchen (BK. 269), Wickelkindchen oder schnäbelnde Täubchen gebunden. Vorzugsweise wird aber auf das Schlagen der erwachsenen Mädchen und Ehefrauen durch die Männer Gewicht gelegt. Geschlagen werden die Hand, Finger, Fingerspitzen, oder die Füsse (Waden), oder der Rücken, oder mehrere dieser Körpertheile zusammen. Mit den sämmtlichen Gliedern der Familie zugleich, oder ohne diese für sich schlägt man auch die Hausthiere und die Obstbäume im Garten. Der Zweck der Ceremonie ist, die Geister der Unfruchtbarkeit und des Misswachses, die in Gestalt von Insecten, Maulwürfen u. s. w. im Thier- und Menschenleibe oder im Acker hausen, zu vertreiben, Gesund-

heit und langes Leben der Menschen und des Viehes, *Fruchtbarkeit des Flachs- und Maisfeldes, der Weiber, Kühe und Obstbäume zu erzeugen.* Während des Schlagens ruft man: 'Da hast du Glück!' (BK. 252) oder 'Krankheit in den Wald! Gesundheit in die Gebeine!' (BK. 257) oder 'Unglück heraus, Glück herein!' (BK. 274). Das ist genau jenes '*Ἔξω βούλιμον, ἔσω δὲ πλοῦτον*!' des Hungeraustreibens in Chaeronea (o. S. 130), wie auch in beiden Gebräuchen die Schlagruthe von einer *Weidenart* stimmt. Das Schlagen geschieht in den Häusern oder während eines Umgangs durchs Dorf, der mehrfach zu einem *Umlauf* sich gestaltet (BK. 264. 268 ff. 276). Dieser Umlauf geht unmerklich in eine andere Form über, wobei in der Weihnachtszeit, zu Neujahr, oder Fastnacht *auf dem Hofe oder über die Felder umhergelaufen wird*, indem man durch andere Mittel als durch das Schlagen, nämlich mit Peitschengeknall (vergl. dazu das Umklappen o. S. 142), durch Schellengeläut, oder durch Fackeln die Unfruchtbarkeit zu vertreiben, das Gedeihen der Menschen hervorzurufen, das Korn 'zu wecken' sucht (BK. 534 ff. 540—548). Aber auch bei diesen Begehungen ist eine Erinnerung an das *Schlagen* noch vielfach erhalten, ja die Peitsche, mit der geknallt wird, ist wohl nur eine Variation der Schlagruthe, neben der sich dieselbe zuweilen auch noch in anderer Gestalt erhielt. Die bei Tübingen den ganzen Tag vor Weihnachten mit Kuhglocken läutend durch das Dorf *laufenden* und *lärmenden* Knaben tragen *lange Stecken* (BK. 543). Bei Hall in Tirol *läuft* am Donnerstag vor Fastnacht der Hudler und *schlägt* die ihm einer nach dem anderen vorlaufenden Bauern so lange *mit seiner bretzelbehangenen* Peitsche unter die Füsse, bis er sie eingeholt hat (BK. 269). In anderen tirolischen Orten laufen viele Huttler, in ihrer Mitte ein künstliches Ross mit seinem Reiter (vergl. o. S. 143 ff.) führend; sie tragen kothige *Besen* und *Peitschen*, mit denen sie *knallen* und die *Zuschauer abkehren*. Das geschieht, damit Flachs und Mais gedeihe; je mehr Huttler gehen, desto besser schlägt die Ernte aus (BK. 541). Auch die Perchten *laufen* in den Alpen stürmisch *springend* und *hüpfend*,

in wilder Lust tobend und rasend, mit knallenden Peitschen oder langen Stecken bewaffnet von Haus zu Haus, von Ort zu Ort, oft nur acht bis zehn, oft in der Zahl von dreihundert; je mehr ihrer laufen, desto besser ist es; unterbleibt ihr Umzug, so missräth das Korn (BK. 542 ff.). Der Besen, gleich dem Zweigbündel der Lebensruthen (er ist zuweilen kothig aus Anspielung an den vom Regen durchweichten Boden; Regenzauber) und die Peitsche sind Differenzirungen einer und derselben Grundform (vergl. BK. 364 ff.). Bei allen diesen Umzügen sind die Umläufer wunderlich vermummt, und ich habe bereits darauf hingewiesen, dass die Umläufe der Schodüwel, Hanswürste u. s. w. zu Fastnacht und Weihnachten nichts anderes als die vorhin erwähnten Sitten sind. Die Hanswürste unserer Volksgebräuche tragen eine lange Britsche, einen eigenthümlich gestalteten Kolben, womit sie schlagen, von ihnen offenbar (und nicht umgekehrt) haben die Hofnarren des Mittelalters ihre Narrenpeitsche oder Keule entlehnt, an deren Spitze eine weibliche Puppe, marotte d. h. Mariechen genannt, schwebte, geradeso wie zuweilen ein Wickelkind an der Osterruthe (BK. 254) und unzweifelhaft aus denselben Gründen.

Noch einen verwandten Umlauf aus Vienne bei Lyon, bei dem freilich jede Spur des Schlagens verschwunden ist, kann ich mich nicht enthalten nach Charvet, histoire de la sainte église de Vienne S. 599 hieher zu setzen: 'On célébrait à Vienne tous les ans le premier jour de Mai une fête appelée la cérémonie des Noircis.... L'archevêque, le chapitre, l'Abbé de St. Pierre et celui de St. André nommaient chacun un homme, qui se noircissait tout le corps pour courir les rues dans un état de nudité depuis le matin jusques après le dîner. Alors ils rentraient dans l'Archevêché, où les garçons boulangers et meuniers devaient se trouver assemblés à cheval et en armes. Cette troupe mettait pied à terre en arrivant et attendait le roi, que l'Archevêque avait le droit de choisir et de lui donner. Le roi sortait da la salle de l'Archevêché, et lorsqu'il était au bas de l'escalier, les quatre Noircis s'approchaient de lui, et lui baisaient les pieds.

Il montait ensuite à cheval avec tout son cortége, les quatre Noircis marchaient à la tête, on défilait gravement un à un vers la maison de l'Aumône, appelée l'hôpital de St. Paul. Quand on était à la porte, qui devait se trouver fermée, un des gardes du roi heurtait et demandait St. Paul. Quelqu'un de la maison lui répondait: il dit ses heures. Le garde heurtait une seconde fois et on lui répliquait: il monte à cheval. Au troisième coup on ouvrait la porte en disant: vées le ci tout prêt, c'est-à-dire voyez-le ici tout prêt. Dans ce moment St. Paul paraissait à cheval, vêtu en ermite, portant en bandoulière un petit baril de vin de la mesure de quatre pots, un pain blanc, un jambon cuit et devant lui une coupe pleine de cendres pour en jeter dans les yeux de ceux qu'il rencontrerait en chemin. Le recteur de l'hôpital remettait St. Paul entre les mains du roi, qui jurait sur les saints Évangiles de le conduire et de le ramener sain et sauf; il lui donnait pour le garder deux soldats de sa troupe, dont il se rendait caution par un acte, que son greffier délivrait au recteur. On allait ensuite à l'abbaye des Dames de St. André prendre une reine, que l'abbesse avait eu soin de choisir et de parer. De là cette cour ridicule allait faire le tour de la ville.' Nach M. Mermetainé, ancienne chronique de Vienne, beseitigte Erzbischof Pierre de Villars (1626--1662) die cérémonie des Noircis. Die Theilnahme der Müller und Bäcker bewährt, dass wir es hier mit einem kirchlich umgestalteten agrarischen auf die künftige Ernte bezüglichen Brauche zu thun haben; ein Maikönig und eine Maikönigin halten in deren Gesellschaft den feierlichen Umzug; Wein, Brod, Schinken als Symbole jeglicher Art Ertragsfülle werden mitgeführt. Warum aber war das Cultbild des heiligen Paulus Eremita mit im Zuge? Erinnern wir uns der im Mittelalter sehr beliebten Legende, dass der heilige Antonius auf dem Wege zu ihm in der Wüste, gleichsam vor seiner Thür, einem Satyr begegnete, der oben Mensch unten Bock war, und dass ein Rabe ihm täglich Brod brachte,[1] so liegt es nicht fern zu

[1] Jacobus a Voragine Legenda aurea c. XV S. 95 Graesse.

vermuthen, dass, wie anderswo den Maikönig der Schimmelreiter begleitete, hier ehedem ein wilder Mann im Zuge war, der an den Heiligen des in der Stadt begründeten Armenhauses erinnerte und darum aus religiösen Rücksichten durch diesen ersetzt wurde, um so mehr, da auch die in Procession mitgeführten Sinnbilder der Nahrungsfülle auf des letzteren Geschichte gedeutet und ihm als Träger anvertraut werden konnten. Doch sei dem, wie ihm wolle, jedesfalls war hier mit dem Umzuge des Maikönigspaares das Auftreten von halbnackten Männern mit berussten Gesichtern verbunden, dergleichen wir auch sonst vielfach in den Frühlingsspielen als Pfingstlümmel, wilder Mann, Kaminfeger, schwarzer Teufel, Mohrenkönig (BK. 321 ff. 336. 349. 352. 365) — Differenzirungen des Maikönigs — (BK. 365), und auch in den Fastnachtumläufen (BK. 545. 546) begegnen. Und zwar sehen wir diese schwarzen Männer einen ekstatischen Umlauf vollführen, gerade wie in den Fastnachtbegehungen (BK. 544); in beiden Fällen fühlten sich schon die älteren Gelehrten gedrungen, auf die Aehnlichkeit mit dem Umlaufe der Luperci hinzuweisen. 'Ce scandaleux usage — sagt Charvet — n'avait que trop de rapport avec les anciennes Lupercales.' 'Nit seer vngleich den heydnischen Lupercalischen festen' nennt Sebastian Franck den Fastnachtumlauf (BK. 544).

§ 6. ERGEBNISSE.

Am Schlusse eines reichhaltigen Zeugenverhöres sind wir in der Lage die Ahnung dieses Schriftstellers auf das Vollkommenste zu bestätigen. Wenn wir nämlich berechtigt sind — und dies halte ich für hinlänglich erwiesen — die vorstehenden griechischen, römischen und nordeuropäischen Bräuche für einen grossen Kreis einander verwandter Begehungen zu erklären, von denen die eine dieses, die andere jenes Stück alter Tradition fester hielt oder deutlicher ausprägte, so dürfen wir unbedenklich auch die Lupercalien demselben einfügen. Denn alle einzelnen Acte und Vorstellungen,

welche bei diesen zu einem einheitlichen Ganzen zusammenwuchsen, finden in jenem sich wieder. Frauen und Mädchen und andere Begegnende werden geschlagen, sowohl um der weiblichen Fruchtbarkeit halber, als um die Dämonen der Krankheit und des Misswachses aus Menschen und Pflanzen zu entfernen (o. S. 83. 86) Die Schläge der Luperci treffen vorzugsweise Hand und Rücken, wie die Prügel mit der Osterruthe und ihrer Sippe (o. S. 82. 114). Das Februum wird in enthusiastischem Laufe geschwungen, wie die entsprechenden Schlagwerkzeuge vieler hier einschlägiger nordeuropäischer Bräuche (o. S. 81). Die Zeit der Begehung ist der Beginn des Frühlings, wie Fastnacht, Ostern, Maitag so vielfach im Norden; zu diesem Zeitpunct stehen die anderen Termine, das Erntefest und Mittwinter (Weihnachten) in ideeller Beziehung. Bald sind es Menschen, welche sich gegenseitig stäupen, bald wird ein göttliches Wesen (Fauna, Pan, Apollo, Maikönig u. s. w.) geschlagen; oft aber sehen wir auch die Schläge gerade von dem Numen des Wachsthums (Faunus, Demeter, Maikönig, berussten Fastnachtumläufern u. s. w.) ausgehen, und zwar nicht selten von einer durch Menschen dargestellten theriomorphen Incarnation desselben (Kornkater, Julbock, Vegetationsross AWF. 174. 193. o. S. 143 ff.). Dem letzten der genannten Fälle entspricht genau der Umlauf der Luperci, wenn dieselben als Lupi et hirci aufzufassen sind, dem ersten, falls sie als Wolfsabwehrer zu denken wären. Zwar das Material des Februums der Luperci weicht von den grünen Zweigen, Meerzwiebeln, Ruthenbündeln der verglichenen Bräuche ab; wie aber jene grünen Ruthen gleichsam Verjüngungen oder Theile des Maibaums darstellen, in denen die Kraft des Ganzen, des Vegetationsgeistes, der Baumseele lebt (BK. 303), so wird in den Hautriemen der geopferten, Wachsthumsböcke repräsentirenden Ziegen das Numen derselben lebendig gefühlt sein, so dass auch in diesem Puncte die römische Sitte zwar kein photographisches Conterfey der nordeuropäischen, griechischen und italienischen Verwandten, wohl aber eine schlagende Parallele zu diesen darbietet. Die deutschen und französischen Bräuche zeigen die Uebergangsformen, durch

welche die römischen Begehungen am Feste der Bona dea (o. S. 115) und Caprotinischen Nonen (o. S. 121), vielleicht auch der Mamuralien (AWF. 266. 297), die griechischen an den Demetrien (o. S. 120), Thargelien (o. S. 124), Karneen (AWF. 254), Delien (o. S. 138) und am Pansfest (o. S. 123) mit den Schlägen der Luperci sich vermitteln. Sie regen auf das Lebendigste die Vermuthung an, dass die Austreibung des Pharmakos (o. S. 124), des βούλιμος (o. S. 129. 130), die Wettläufe an Karneen und Oschophorien (AWF. 253 ff.), die Flucht an den Poplifugien (o. S. 121), der nordeuropäische Umzug mit dem Korndämon am Erntefest, im Frühjahr und zu Weihnachten, die Umläufe auf Fastnacht, Maitag u. s. w. auf eine und dieselbe, in der Folge nach Form und Auffassung gemodelte und verschieden gewandte Grundform zurückgehen mögen, von deren lenzlicher Sprossform uns die Lupercalien ein unter besonderen historischen Verhältnissen in Roms frühester Jugend erwachsenes eigen geartetes Exemplar vor Augen führen. Ihr stehen gewisse Ausgestaltungen unseres Maifestes (o. S. 145 ff.) sowie die Bräuche des Fudelns, Schmackosterns, Pfefferns am nächsten, deren Geschichte — insoweit sie die Anlehnung an christliche Ideen und Feste und ihre Verbreitung von einer Landschaft zur anderen betrifft — zwar noch manche dunkele Stelle aufzeigt (BK. 281 ff. 292 ff. 297 ff.), aber ihrem Anfange nach nunmehr mit vollster Sicherheit als ins höchste Alterthum hinaufreichend sich ausweist.

KAPITEL IV.

DAS OCTOBERROSS.

§ 1. UNSERE QUELLEN.

Die erste Kunde über das Opfer des Octoberrosses, einen der bemerkenswerthesten Cultusgebräuche aus dem ältesten Rom, ist uns in einem Fragmente des Timaeus, eines Zeitgenossen des Pyrrhus,[1] das nächste Zeugniss erst in einer mehr als 200 Jahre späteren Aufzeichnung erhalten, welche jedoch nicht mehr unmittelbar, sondern nur in einem doppelten Auszuge bei Festus und seinem Epitomator Paulus, sowie bei Plutarch uns vorliegt. Bei Festus, beziehungsweise in des Verrius Flaccus unter Tiberius verfasster Schrift de verborum significatione, welche der lexicalischen Arbeit des Festus zu Grunde liegt, ist das ältere Original in die Artikel October equus und Panibus zersplittert; aus derselben oder einer verwandten Quelle, einer anderen Schrift desselben Autors, stammen: Suburam, Suburanam tribum, Mamilia turris, Mamilia.[2] Das Excerpt des Plutarch in seinen

---

[1] Polybius XII 4[b]: *καὶ μὴν ἐν τοῖς περὶ Πύῤῥον πάλιν φησὶ* (*Τίμαιος*) *τοὺς Ῥωμαίους ἔτι νῦν ὑπόμνημα ποιουμένους τῆς κατὰ τὸ Ἴλιον ἀπωλείας ἐν ἡμέρᾳ τινὶ κατακοντίζειν ἵππον πολεμιστὴν πρὸ τῆς πόλεως ἐν τῷ Κάμπῳ καλουμένῳ, διὰ τὸ τῆς Τροίας τὴν ἅλωσιν διὰ τὸν ἵππον γενέσθαι τὸν δούριον προσαγορευόμενον, πρᾶγμα πάντων παιδαριωδέστατον.*

[2] Festi fragm. e cod. Farn. L. XIII Qu. IX 28. S. 178 O. Müller: October equus appellatur, qui in campo Martio mense Oct. immolatur quod

'römischen Fragen' ist einheitlich, aber dürftiger.[1] Da Verrius Flaccus neben Juba und anderen Gelehrten des Augusteischen Zeitalters, welche die Lehre des gelehrtesten aller römischen

annis (l. quotannis) Marti, bigarum victricum dexterior. de cuius capite non levis contentio solebat esse inter Suburanenses et Sacravienses, ut hi in regiae pariete, illi ad turrim Mamiliam id figerent; eiusdemque coda tanta celeritate perfertur in regiam, ut ex ea sanguis destillet in focum participandae rei divinae gratia, quem hostiae loco quidam Marti bellico deo sacrari dicunt, non ut vulgus putat, quia velut supplicium de eo sumatur, quod Romani Ilio sunt oriundi et Troiani ita effigie in equi (l. effigie lignea equi) sint capti. Multis autem gentibus equum hostiarum numero haberi testimonio sunt Lacedaemonii, qui in monte Taygeto equum ventis immolant, ibidemque adolent, ut eorum flatu cinis eius per fines quam latissime differatur. Et Sallentini, apud quos Menzanae Jovi dicatus vivos conicitur in ignem et Rhodi, qui quod annis (l. quotannis) quadrigas soli consecratas in mare iaciunt, quod is tali curriculo fertur circumvehi mundum. Pauli Diac. excerpta e Fest. L. XIII S. 179 O. Müller: October equus appellabatur, qui in campo Martio mense Octobri Marti immolabatur. De cuius capite magna erat contentio inter Suburanenses et Sacravienses, ut hi in regiae pariete, illi ad turrim Mamiliam id figerent. Cuius cauda, ut ex ea sanguis in focum destillaret, magna celeritate perferebatur in regiam. Paul. Diac. 220: Panibus redimibant caput equi immolati idibus Octobribus in campo Martio, quia id sacrificium fiebat ob frugum eventum, et equus potius quam bos immolabatur, quod hic bello, bos frugibus pariendis est aptus. Paul. Diac. 131: Mamiliorum familia a Mamilia Telegoni filia, quam Tusculi procreaverat, est appellata. Mamilia turris intra Suburae regionem a Mamilio nomen accepit. Festi Schedae ap. Laetum L. XII. Qu. VIII 12. S. 130 O. Müller: Mamiliorum familia progenita sit (l. fertur) a Mamilia Telegoni filia, quam Tusculi procreavit, quando id oppidum ipse condidisset. Festi fragm. e cod. Farn. L. XVIII Qu. XIV, 14 S. 309 O. Müller: Suburam Verrius alio libro a pago Succusano dictam ait: hoc vero maxime probat eorum auctoritate (l. auctoritatem), qui aiunt, ita appellatam et regionem urbis et tribum a stativo praesidio, quod solitum sit succurrere Exquilis, infestantibus eam partem urbis Gavinis (l. Gabinis). Festi fragm. e cod. Farn. L. XVIII Qu. XIV S. 302 O. Müller: Suburanam *tribum olim* succisanam (l. Succusanam) *appellatam esse puta*-nt ex nomine.... m imam illam quoque .... *Suc*-cusanam dictam .... *mi*-ratum esse .... pagi Succusa-*ni*, *in quo milites* exercerentur.

[1] Plut. quaest. Rom. 97: *Διὰ τί ταῖς Δεκεμβρίαις εἰδοῖς ἱπποδρομίας γενομένης ὁ νικήσας δεξιὸς ἱερὸς Ἄρει θύεται, καὶ τὴν μὲν οὐρὰν ἀποκόψας τις ἐπὶ τὴν Ῥήγειναν καλουμένην κομίζει καὶ τὸν βωμὸν αἱμάσσει,*

Antiquare, des M. Terentius Varro, überarbeiteten, nachgewiesenermassen einer der Hauptgewährsmänner Plutarchs in dieser Schrift gewesen ist, wird aus seinem Buche die Notiz unmittelbar übernommen sein. Sollte es sich aber anders verhalten, das Ergebniss bleibt insofern dasselbe, als in jedem Falle mit höchster Wahrscheinlichkeit Varro, dessen Werke auch für Verrius Flaccus die vorzüglichste Quelle bildeten, als Urheber der in Rede stehenden Nachricht zu bezeichnen ist.[1] Ob dieser noch durchaus lebendige Sitte der Gegenwart verzeichnete, oder, wie es nach Festus scheinen könnte, zwischen noch fortgeübten und zwischen in Abgang gekommenen Stücken des alten Gebrauches unterschied, wird sich kaum mehr mit Sicherheit ausmachen lassen. Nach Varro also fand am 15. October alljährlich auf dem Marsfelde ein Wettrennen statt, das rechte Pferd des siegreichen Zweigespanns wurde dem Mars für heilig erklärt; dann fiel es (nach Timäus durch einen Jagdspiess) wahrscheinlich an dem alten Altare des Mars in der Mitte des Marsfeldes[2] wegen des glücklichen Ausfalls der Ernte (ob frugum eventum) als Opfer, worauf man den Kopf vollständig abhieb und mit einem Kranze von Broden schmückte. Der Leib des Rosses mag auf der Ara des

---

περὶ δὲ τῆς κεφαλῆς οἱ μὲν ἀπὸ τῆς ἱερᾶς. ὁδοῦ λεγομένης, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Σιβούρης καταβάντες διαμάχονται; πότερον, ὥς ἔνιοι λέγουσιν, ἵππῳ τὴν Τροίαν ἡλωκέναι νομίζοντες, ἵππον κολάζουσιν, ἅτε δὴ καὶ γεγονότες 'Τρώων ἀγλαὰ τέκνα μεμιγμένα παισὶ Λατίνων'; ἢ ὅτι θυμοειδὲς καὶ πολεμικὸν καὶ ἀρήϊον ὁ ἵππος ἐστὶ, τὰ δὲ προσφιλῆ μάλιστα καὶ πρόσφορα θύουσι τοῖς θεοῖς, ὁ δὲ νικήσας θύεται διὰ τὸ νίκης καὶ κράτους οἰκεῖον εἶναι τὸν θεόν; Ἢ μᾶλλον ὅτι τοῦ θεοῦ στάσιμον τὸ ἔργον ἐστὶ, καὶ νικῶσιν οἱ μένοντες ἐν τάξει τοὺς μὴ μένοντας ἀλλὰ φεύγοντας, καὶ κολάζεται τὸ τάχος ὡς δειλίας ἐφόδιον, καὶ μανθάνουσι συμβολικῶς, ὅτι σωτήριον οὐκ ἔστι τοῖς φεύγουσι;

[1] Vergl. Thilo De Varrone Plutarchi quaest. Rom. auctore praecipuo. Bonn 1853; H. Peter Die Quellen Plutarchs in den Biographien der Römer. Welches der zahlreichen Werke Varros (die Antiquitates rerum divin., die Aetia oder die Libri rerum urban.) die Stelle enthielt, mag zweifelhaft bleiben.

[2] Ueber diesen s. Fest. s. v. Opima S. 189. Liv. XXXV 10, XL 45. J. A. Ambrosch Studien und Andeutungen im Gebiet des altrömischen Bodens S. 154. Preller Regionen der Stadt Rom S. 171 ff., Röm. Myth. 311.

Marsfeldes verbrannt sein.[1] Um den Besitz des abgeschlagenen Hauptes hatte sich in früherer Zeit sofort zwischen Einwohnern zweier Quartiere der römischen Altstadt, der Sacra via und der Subura ein hitziger Kampf erhoben, bei dem es oft genug blutige Köpfe geben mochte. Behielten die Sacravienser die Oberhand, so hefteten sie das Rosshaupt an die Wand des alten Königshauses (regia Numae), wo auch die heiligen Speere des Mars bewahrt wurden und in dessen unmittelbarer Nähe das Heiligthum der Vesta mit dem römischen Gemeindeherde sich befand. Siegten die Suburaner, so brachten sie es an dem mamilischen Thurme in ihrem Stadttheile an. Der Schwanz (coda) wurde ebenfalls abgehauen und in so eiligem Lauf zur Regia getragen, dass daraus noch das warme Blut auf den Focus, den Herd derselben (oder auf einen Altar in derselben?), tropfen konnte. Das geschah wohl noch zur Zeit des Augustus, da es nach einigen Andeutungen des Ovid und Properz wahrscheinlich ist, dass das dem Octoberrosse (equus curtus) entströmte aufgefangene und geronnene Blut am 21. April von den Vestalinnen mit der Asche der 6 Tage vorher am Fordicidienfeste zu Ehren der Tellus verbrannten ungeborenen Kälber vermischt und dem Volke zur Benutzung bei den Gebräuchen des Palilienfestes ausgetheilt wurde.[2] Der Gebrauch bestand fort bis ins

---

[1] Ambrosch a. a. O. 156.

[2] Ovid Fast. IV 731 bei Schilderung des Palilienfestes:

I, pete virginea, populus, suffimen ab ara.
  Vesta dabit. Vestae munere purus eris.
Sanguis equi suffimen erit vitulique favilla,
  Tertia res durae culmen inane fabae.

Propertius V 1, 19 schildert die einfachen Sitten der alten guten Zeit, Jahr um Jahr feierte man mit Anzündung von Heu die Palilien, einen Sühnegebrauch der Art, wie er sich noch jetzt mit dem um ein Glied verkürzten Rosse erneut:

Annuaque accenso celebrare Palilia foeno,
Qualia nunc curto lustra novantur equo.

4. Jahrhundert.[1] Irre ich nicht, so wird sich hinreichend erweisen lassen:

1) der Festbrauch des Octoberrosses war ein Erntefest, welches
2) vielleicht die Tödtung eines rossgestaltigen Getreidedämons beim Kornschnitt darstellte.
3) Der Wettlauf,
4) die Anheftung des Hauptes am Stadthause,
5) (die Uebertragung des Schwanzes auf den Focus in der Regia),
6) die Verwendung des Blutes beim Palilienfeste sind einzelne Züge, deren jeder für sich Analogien in nordeuropäischen Erntefesten findet.
7) Das Fest ist älter als das Servianische Rom;
8) es theilt den mimetischen Charakter mit den meisten übrigen gottesdienstlichen Gebräuchen des ältesten Roms;
9) der religiöse Inhalt der Cultushandlung war kein sacrificieller, sondern ein sacramentaler.

§ 2. DER FESTBRAUCH EIN ERNTEFEST.

Mars war in ältesten Zeiten noch nicht ausschliesslich der Gott des Krieges, sondern im Gegentheil ebenso sehr ein Gott des Ackerbaues und der Befruchtung; so erscheint er gerade in den ursprünglichsten Culten, im Gottesdienste der Salier, bei den ländlichen Ambarvalien, im Liede der Arvalbrüder. Zu erwünschtem Verständniss dieser auffälligen Thatsache verhilft Roschers Hypothese, dass Mars von Hause ein Sonnengott war, der als solcher auch auf das

[1] Im Kalender des Philocalus vom Jahre 354 n. Chr. heisst es: 'Id. Octobr. equus ad Nixas fit' C. J. L. I S. 352. Vergl. dazu S. 404. Der Altar auf dem Marsfelde stand nämlich in der Nähe eines Bildwerkes von Störchen mit zusammengesteckten Schnäbeln, ciconiae nixae. (Preller Regionen der Stadt Rom S. 173 ff. Preuner Hestia-Vesta 312). Es war also der Cult noch in der Constantinischen Zeit erhalten.

Wachsthum der Pflanzen segnenden oder schadenden Einfluss übte. Wurde ihm das Ross im October ob frugum eventum geschlachtet, so war das, nachdem man im Juli und August den Hauptthéil der Ernte beendigt hatte, zugleich ein Erntedankfest für die glückliche Bergung sämmtlicher Früchte[1] und eine Begehung, welche für die kommende Ernte den günstigen Erfolg sichern sollte. Es darf nicht befremden, dass schon im Mai vor und bei Einerntung der allerersten Dinkelähren die gottesdienstlichen Begehungen der Ambarvalien (Opfer der Dea Dia u. s. w.) und des Abschnitts der zum heiligen Opfermahl dienenden Fruchthalme durch die Vestalinnen, darauf aber am 7. Juli, 21. und 25. August nach Vollbringung des Getreideschnitts die den Gottheiten der Bergung des Erntesegens (Consus d. i. Condius)[2] und des Fruchtreichthums (Ops)[3] geweihten Feste der Consualia und Opiconsivia dem Octoberfest voraufgegangen waren, und dass ihm im Mittwinter (15. u. 19. Dec.), 'wo der Segen der Speicher vor allem offenbar wird', das der Augustfeier genau entsprechende Doppelfest der Consualien und Opalien mit sinniger Einschaltung eines Feiertages für den Gott der neuen Aussaat (Saëturnus, Saturnus) folgte. Genau so begingen nämlich die Griechen im Mai das Fest der Ernteerstlinge, die Thargelien, etwa Ende August das Fest der vollbrachten Einbringung und des Dreschens, die Thalysia, und im October das Erntedankfest für die Korn-, Obst- und Weinernte, die Pyanepsien und Oschophorien. Gerade so auch feierten die Ebräer drei Erntefeste, das Fest des Anfangs der Gerstenernte (das Passah) auf der Grenze

---

1 Einzelne Fruchtarten, z. B. Hirse (milium) und wälscher Fench (panicum), wurden nach Columella erst im September eingebracht, die Weinlese fand zu Ende dieses Monats und im Anfange des folgenden statt.

2 Mommsen R. G. I^4 164. C. J. L. I S. 400. Zs. f. vgl. Spr. XVI 109. 2. Vergl. Horat. Ep. II 1, 140. Mit dem Opfer ad aram Consi am 7. Juli fiel das Erntefest der caprotinischen Nonen zusammen.

3 Mommsen R. G. I^4 164. Ich weiche darin von Mommsen ab, dass ich Ops in der Bedeutung Reichthum (vergl. copia d. i. co-opia) fasse, also eine Parallele der deutschen Fulla, griech. Δημήτηρ Ὀμπνία, in ihr sehe.

zwischen März und April, das Fest des Abschlusses der Weizenernte (das Fest der Wochen, Pfingstfest) sieben Wochen später, endlich im Herbst nach Einsammlung auch des Obst- und Traubensegens das Fest der Laubhütten (vergl. 2 Mos. 23, 14—17). Gerade so endlich begeht in Nordeuropa der Landmann im Juli oder August, unmittelbar nach Beendigung des Schnitts oder der Einbringung jeder Kornart sein Erntefest, bei dem es nicht an symbolischen Bezügen auf die neue Aussaat fehlt, wie wenn die letzte Garbe (der Wolf, die Kornmutter u. s. w.) mit Wasser begossen wird, damit das Getreide im nächsten Jahre viel Regen habe,[1] oder wenn die letzte Binderin sich der Ceremonie des Umpflügens unterwerfen muss, indem sie sich auf den Boden legt und beim Fusse dreimal im Kreise umgedreht wird. Und trotzdem findet seit alter Zeit nachweisbar im October oder November, wenn schon seit Monatsfrist die neue Aussaat begonnen hat, mit dem kirchlichen Erntedankfest, Michaelis, Martini oder der Kirchweihe verbunden, noch einmal ein populäres, von sinnbildlichen Gebräuchen erfülltes Erntefest hinter allen Fruchtarten statt. Im Albanergebirge (Frascati, Marino, Albano u. s. w.) ist der October noch jetzt eine Festzeit, in welcher die Einwohner von der Arbeit des Jahres sich erholend im Freien schmausen und zechen, was der Italiener sonst nie zu thun pflegt. Durch die Früchte und den Wein, welche dabei überall im Vordergrunde stehen, kennzeichnet sich die Feier gegenüber der Frühlingsfeier des Carneval als Ernte- und Winzerfeier. Da gibt es in jedem Oertchen mindestens sonntäglich Pferderennen, Glückspiele, Illuminationen und Feuerwerk. Die Weiber legen ihre rothen Mieder an, schlagen das brennend weisse Schleiertuch kunstvoll um das braune Haupt, schmücken sich mit Korallenschnüren, Goldbehang und schweren Haarnadeln, indess die Männer in ihre Mäntel gehüllt die Osterien füllen. Wie ich sehe, hat auch schon W. Roscher das altrömische Octoberfest als herbstliches Erntedankfest erkannt und zugleich darauf

[1] Vergl. BK 214 ff.

hingewiesen, dass es in dieser Eigenschaft den an der Grenze des Sommers und Winters gefeierten Pyanepsien in Athen und Kyzikos entspreche,[1] welchen ebenfalls bei Gelegenheit des Erntebeginns ein anderes Fest, das der Thargelien gegenübersteht.

§ 3. DAS ROSS EIN GETREIDEDÄMON.

Unter den Opfern der Alten wie aller Völker kann man zweierlei Richtungen unterscheiden. Die einen waren die Darbietung eines zum Selbst des Menschen gehörigen materiellen Eigenthums an die Gottheit, damit sie davon als einem Genussmittel Gebrauch mache, die anderen, bei geschichtlich gewordenen Völkern selteneren, sind Symbole der Gottheit selbst und vergegenwärtigen Vorgänge in dieser in mythischer Auffassung. Von dieser Art waren die Rossopfer, welche Varro mit Zurückweisung der durch das Beispiel griechischer Gelehrter gangbar gewordenen Meinung, das Opfer des Octoberrosses sei ein Strafact für die Eroberung von Troja, der vermeintlichen Metropolis Roms, durch das hölzerne Pferd, als Parallelen herbeizieht. Die Rhodier warfen jährlich dem Helios ein Viergespann ins Meer, eine Nachbildung der Reise des Sonnengottes; die Lakedämonier schlachteten auf dem Gipfel des Taygetos den Winden, die sie wollten aufhören machen, Pferde; denn die Stürme wurden als Rosse appercipirt. In Troas versenkte man in den Skamandros lebendige Rosse, um die Wellen zu besänftigen, welche ebenfalls oftmals als Rosse gedacht sind. Auch dem Poseidon Hippios stürzte man lebendige Pferde, die Abbilder der als Rosse appercipirten windbewegten Wogen, in die Fluth. So nun glaube ich auch die Tödtung des Octoberrosses ihrer ursprünglichen Bedeutung nach als die Darstellung eines mythischen Vorgangs auffassen zu sollen, als die Tödtung des in Rossgestalt gedachten Korndämons. Diese Behauptung

---

[1] W. Roscher Apollon und Mars S. 67, vergl. S. 61 Anm. 120. AWF. 215. 214—258.

stützt sich auf die Vermuthung, dass der römische Cult, obgleich er ein grosses Staatsopfer war,[1] aus einem einfachen allgemeiner geübten Erntebrauch hervorgegangen sein werde, und dass ebenso wie bei den Hirpi Sorani (AWF. 318 ff.) unter Umständen die noch einfacheren Typen der nordeuropäischen Bräuche als Führer zum Verständniss dienen können. Die das Tödten oder Enthaupten des Getreidethiers betreffenden Bräuche sind o. S. 29 ff. bereits in gedrängtester Kürze skizzirt. Nur auf Folgendes will ich aufmerksam machen. Ein noch in lebendigem Brauche erhaltenes Seitenstück zu dem in Frage stehenden altrömischen Cultus erkenne ich in der AWF. 166 beigebrachten Erntesitte aus der Dauphiné, in der man nur statt der Geiss ein Ross einzustellen nöthig hat, um sofort eine überraschende Uebereinstimmung wahrzunehmen. Vor Beendigung des Kornschnitts schmückt man eine lebendige Ziege mit Blumen und Bändern und lässt sie in das Feld laufen. Die Kornschnitter laufen hinterher und suchen sie zu haschen. Ist sie gefangen, so schneidet der Bauer ihr den Kopf ab, indess die Bäuerin sie festhält. Theile ihres Körpers werden ein Jahr lang bis zum nächsten Ernteschluss als Heilthümer aufbewahrt. In manchen deutschen und französischen Gegenden wird der Hahn, das Abbild des Getreidedämons, auf dem Erntefelde selbst in den letzten Halmen oder der letzten Garbe einer einzelnen Fruchtart mit Sense oder Sichel getödtet, in anderen fährt man ihn im September oder October nach Beendigung des gesammten Erntegeschäfts auf ein Stoppelfeld, gräbt ihn bis an den Hals in die Erde und schlägt ihm mit der Sense den Kopf ab.[2] Wie die Enthauptung des Hahns ist diejenige eines bis an den Hals in die Erde gegrabenen Hammels oder Widders u. dgl. häufig vom letzten Tage des Getreide-

---

[1] Vergl. Plin. H. N. XXVIII, 9, 40: Damnatur (fel) equinum, tantum inter venena; ideo flamini Sacrorum (d. i. der Flamen Dialis, der kein Pferd besteigen durfte) equum tangere non licet, cum Romae publicis sacris (nämlich am Octoberfest) equus etiam immoletur.

[2] Korndäm. 13. 16. o. S. 30.

schnitts auf das allgemeine Erntefest im October, die Kirmes u. s. w. übertragen.[1]

Die Auffassung des Getreidedämons als Ross ist in Deutschland einigermassen verdunkelt. Bei Lehrte verfertigte ehedem der Binder der letzten Garbe aus derselben eine Erntepuppe in Gestalt eines Pferdekopfes. Es ist aber aller Grund, anzunehmen, dass die vorzugsweise von den Mähern bei der Ernte verfertigte, sodann auch zu Martini, Weihnachten, Fastnacht, Maitag (in der Umgebung des Maibaums) und bei Hochzeiten allein oder in Gesellschaft des Klapperbocks, Erntebärs u. s. w. auftretende Figur des sogenannten Schimmels oder Schimmelreiters, Fastnachtspferdes, Herbstpferdes, Adventspferdes, engl. Wooden-horse, Hobbyhorse, franz. Chevalet, Cheval Mallet, analog dem Erbsenbär, der Habergeiss (AWF. 183), der Kornkatze (AWF. 172) u. a., nichts anderes sei als das Kornross, Vegetationsross, nicht aber eine Darstellung Wodans, wie man nach Kuhns Vorgang[2] jetzt allgemein annimmt. In manchen Orten Norddeutschlands nämlich wird beim Erntefest ein riesiges Pferd dargestellt, indem man einem jungen Burschen Siebe vor die Brust oder auf den Rücken bindet, über diese Siebe werden dann weisse Betttücher gebreitet, so dass das Ganze kenntlich genug einen Reiter auf weissem Pferde darstellt. Die so gebildete Gestalt heisst gewöhnlich kurzweg der Schimmel oder das

---

[1] Bei der Ernte in Italien war es grösstentheils Sitte die Achren oben an den Halmen abzuhauen und in einen an ein gabelförmiges Geräth (mergites) gebundenen Korb fallen zu lassen. Daher erklärt sich das bei Livius XXII 1 berichtete Prodigium, dass den Mähenden blutige Achren in den Korb fielen (et Antii metentibus cruentas in corbem spicas cecidisse), daher der Ausdruck succiditur Verg. Georg. I 297: at rubicunda Ceres medio succiditur aestu, vergl. 347: falcem supponat aristis. Der Halm wurde gleichsam geköpft. Dies erscheint verglichen mit der orientalischen (Korndäm. 35) als die älteste Ernteweise. In anderen Gegenden, und mehrfach auch um Rom schnitt man dagegen die Aehren mit der Linken gefasst in der Mitte des Halms mit Sicheln ab und trug sie in Körben auf die Tenne, s. Voss zu Verg. Georg. I 297.

[2] Märk. Forschungen I 117—120. Haupt Zs. 5, 472 ff.

Herbstpferd. Zuweilen ziehen die Knechte mit Musik durch das Dorf und machen vor jedem Hofe Halt, um sich Brod, Eier, Wurst und Speck zu einem gemeinschaftlichen Mahl zu erbitten. Die Hauptfigur in diesem Zuge ist einer der Knechte, der auf einer hohen Stange den Schädel des Pferdes trägt, unter welchem ein langes Laken befestigt ist, das den Träger der Stange verhüllt. Ein zweiter Knecht geht nebenan und führt den so Verhüllten an einem Stricke. Gewöhnlich tritt der Schimmel mit noch anderen überall wiederkehrenden Gestalten auf. Dazu gehört (namentlich in den Fastnachts-, Maitags- und Weihnachtsgebräuchen) der sogenannte Erbsenbär, ein vollständig in Erbsstroh eingehüllter junger Bursche, der gewöhnlich an einer eisernen Kette geleitet wird. Dieser Erbsenbär oder Roggenbär ist unzweifelhaft eine der vielen Gestalten des Korndämons. Denn nicht allein warnt man vielfach in Deutschland die Kinder, sich im Korn zu verlaufen, da sitze der Bär darin, in Schweden sagt man, wenn der Wind im Korn geht: 'Da laufen die Kornbären.' Im Kreise Flatow (Westpreussen) wird die letzte Garbe in der rohen Gestalt eines Bären gemacht und unter Schelten und Brummen zum jüngsten Bauer gebracht. In Niederösterreich sagt man, wer zuletzt mit der Ernte fertig wird, bekommt den Bären ins Haus. Wer den letzten Schnitt bei der Korn- und Erbsenernte machte, bezw. wer die letzten Erbsen, d. h. überhaupt das letzte Getreide ausdrischt, wird in verschiedenen Landschaften in Roggen- bezw. Erbsenstroh eingewickelt und als Roggenbär, Strohbär, Erbsenbär gabensammelnd zum Theil auf allen Vieren durchs Dorf geführt. Dabei tritt die Form des Erbsenbären so hervor, dass mehrfach, z. B. in Trebbow bei Strelitz der nach vollbrachter Roggenernte umhergeführte Bär auch in Erbsenstroh gehüllt ist.[1] Dieser in Korn gehüllte Mann stellt nach zahlreichen Analogien unzweifelhaft den dem Korn bezw. der Hülsenfrucht einwohnenden Vegetationsdämon dar. Wenn er ausser der Ernte- und Dreschzeit auch in den Maskeraden zu Fastnacht,

[1] Vergl. Korndäm. 4.

Ostern, Pfingsten und Weihnachten auftritt, so ist das eine erst secundäre Rolle, sein Auftreten hat hier den Sinn einer Darstellung des wieder ins Land einziehenden Wachsthumsgeistes. Wenn nun mit ihm verbunden der Schimmel dargestellt wird, so darf für diesen eine gleichartige Bedeutung in Anspruch genommen werden. Dieser Beweis festigt sich, sobald man zugeben mag, dass es uns gelungen sei, in einer dritten, vierten und fünften Figur der Frühlings- und Mittwinterumzüge, in dem oft neben Schimmelreiter und Erbsenbär auftretenden Klapperbock, der Habergeiss, dem Julbock so wie in dem Bullkater (AWF. 174) und dem Knecht Ruprecht (AWF. 184. 187) ebenfalls eine Darstellung des Korndämons darzuthun. Auch dieses muss hervorgehoben werden, dass der Schimmelreiter (Hobbyhorse, Cheval Mallet) in Deutschland, Frankreich und England in der Umgebung, gleichsam als Doppelgänger des Maibaums und des Laubmanns auftritt. Doch wir kehren von unserer Abschweifung zu weiteren Spuren des Kornrosses im Volksbrauch zurück. Zwischen Kalw und Stuttgart sagt man, wenn der Wind im Korne Wellen schlägt: Da läuft das Pferd'. Sehr deutlich ist das Kornross in einer Tradition aus der Umgegend von Lille erhalten. Das jüngste Ross der Ferme muss in der Scheune mit dem Fuss auf ein Kreuz von Buchsbaum treten, auf welches die erste Garbe (la croix du cheval) gelegt wird. Ermüdet jemand während der Ernte, so hat er 'la fatigue du cheval'. Die letzten Halme umtanzen die Schnitter mit dem Ausruf: 'Voilà le reste du cheval'. Die daraus gefertigte Garbe gibt man dem jüngsten Pferde der Commune zu fressen, nachdem man ihm ein Kreuz auf die Stirne gemacht hat. Dieses jüngste Pferd der Commune stellt sichtlich den Korngeist des nächsten Jahres, das Kornfüllen dar, auf welches das Numen des alten Kornrosses übergehen soll. Vom Drescher des letzten Gebundes heisst es: 'Il bat le cheval'. Hierzu gesellt sich nun die interessante Mittheilung von Laisnel de la Salle aus Berry: 'Un peu avant l'heure du médion — c'est ainsi que nous appelons le repas du

milieu du jour, qui se prend ordinairement hors de la maison à l'endroit même où se trouvent les ouvriers — les moissonneurs sont dans l'usage de se coucher sur le sillon et de dormir pendant quelque temps. Ils appellent cela 'voir la j'ment' (jument). 'C'est temps de voir la j'ment', 'allons voir la j'ment', disent-ils. C'est habituellement le roi (Vorschnitter), qui donne le signal de cette sieste en plain air. S'il tarde trop à le donner, l'un des moissonneurs se met à contrefaire le hennissement d'un cheval; aussitôt les autres travailleurs répondent par un cris semblable, et tout le monde va voir la j'ment.' Wie in Catalonien und Portugal jumento Pferd heisst, bezeichnet jument, j'ment in Berry ohne Unterschied des Geschlechtes die kleinen Pferde der Landesart: 'votre j'ment c'est un cheval entier.'[1] Zur Sitte, das Pferd zu sehen vergl. den norwegischen Brauch 'den Herrgottsbock sehen' AWF. 162. Dieses Kornpferd des französischen und deutschen Erntebrauchs in dem altrömischen Octoberross zu suchen, berechtigt einerseits der bis zu einiger Wahrscheinlichkeit geführte Nachweis altitalischer theriomorpher Vegetationsdämonen (vergl. Hirpi Sorani, AWF. 333), und andererseits die Wahrnehmung, dass alle einzelnen Stücke des in Rede stehenden römischen Erntecultus auch in unseren Erntegebräuchen sich wiederfinden und hier theils mit Nothwendigkeit auf die Idee des Wachsthumsgeistes zurückführen, theils mit dieser auf das engste verbunden sind. Das Beisammensein aller dieser Stücke, und die Möglichkeit dasselbe auf befriedigende Weise aus unserer Hypothese zu erklären, ist es, was uns für dieselbe das Prädicat der Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen lässt.

Das Pferd gehörte nicht zu den gewöhnlichen Opferthieren des römischen Volkes; weil das Beispiel des Octoberrosses als solches allein stand, und man instinctiv fühlen mochte, dass darin eine besondere Art gottesdienstlicher Begehungen stecke, fand die Deutung eines Ausländers für diesen aussergewöhnlichen Vorgang so gläubige Aufnahme.

---

[1] Laisnel de la Salle croyances et légendes du centre de la France II 133.

Wenn dem Timäus zu trauen ist, so war auch die Tödtung abweichend von dem gewöhnlichen Ritus, nach welchem die victima oder hostia mit dem Hammer (malleus) oder Beil (securis) darniedergestreckt wurde,[1] das Octoberross fiel durch einen Wurfspeer. Nun ist aber dies ein so eigenthümlicher Zug, dass man schwer absieht, was die Berichterstatter veranlasst haben könnte, denselben zu erfinden, während es im Gegentheil klar ist, dass diese Form des Brauches um so eher dazu führen konnte das Octoberross mit dem hölzernen Pferde zu combiniren, wenn man aus der kleinen Ilias an den Lanzenstich des Laokoon sich erinnerte. Dass unsere sonstigen Quellen nicht davon wissen, darf nicht auffallen, da die einzige ausführliche Beschreibung des Brauches durch Varro nicht einmal vollständig erhalten ist und diese Einzelheit leicht übergehen konnte. Auch an sich erscheint diese Opferungsweise nicht unwahrscheinlich, da die Tödtung von Pferden auch jetzt noch nicht durch Schnitt, sondern Stich ausgeführt wird.[2]

Die Umkränzung des Rosshauptes mit Broden, den Symbolen des Erntesegens, sollte unzweifelhaft kein blosser Schmuck sein, sondern das damit behangene Ross als ein Wesen oder als einen Gegenstand bezeichnen, an welchem die Kraft haftete, Fruchtfülle zu schaffen; sonst würde sich darum kein Kampf zweier Stadttheile erhoben haben. Treffend vergleicht sich die Bekränzung des Halmbockes mit Kuchen (AWF. 168), des Hudelers mit Semmeln (BK. 269). Am 9. Juni, wann das erste frische Korn in die Mühle, das erste frische Mehl in den Backofen

[1] Becker-Marquardt IV 469. Henzen Acta Fr. Arv. 93.

[2] Ein griechisches Seitenstück bietet das Ritual des im Monat Aphrodisios (September-October) zu Salamis auf Cypern vollzogenen Menschenopfers im gemeinsamen Heiligthum der Athena, der Agraulos und des Diomedes, Porphyr. de abstin. II 54: Ὁ δὲ σφαγιαζόμενος ὑπὸ τῶν ἐφήβων ἀγόμενος, τρὶς περιέθει τὸν βωμόν. ἔπειτα ὁ ἱερεὺς αὐτὸν λόγχῃ ἔπαιε κατὰ τοῦ στομάχου καὶ οὕτως αὐτὸν ἐπὶ τὴν νησθεῖσαν πυρὰν ὡλοκαύτιζεν. Im italischen Cultus wurde am Feste der faliskischen Juno nach einer Ziege mit Wurfspiessen geschossen. Ovid. Amor. III 13, 21.

kam, bekränzten in Rom die Bäcker ihre Mühlen und ihre die Mühle ziehenden Esel mit Blumen, und eine Procession schritt zur Vesta ad Janum, voran mit Blumen und mit Broden behangene Mühlesel, hinterher Matronen, welche unbeschuht auf einfachen Schüsseln eine aus dem frischen Mehl bereitete Speise dartrugen.[1] Die Einführung von Mühlen, die durch Esel getrieben wurden, an Stelle der Mörser (pilae) und Handmühlen gehört einer verhältnissmässig sehr jungen Zeit an, so alt auch der Esel als Lastthier in Italien sein mag. Es ist leicht zu vermuthen, dass die Bäcker, deren Zunft 174 v. Chr. entstand, als sie ihr Fest einrichteten, mit alten häuslichen Gebräuchen Züge der älteren Erntefeste verbanden, aus denen die Umkränzung des Thieres mit Broden zu entlehnen und auf die vierbeinigen Gehilfen ihrer Arbeit zu übertragen, für sie nahe genug lag.

§ 4. DER WETTLAUF.

Das Wettfahren auf dem Marsfelde entspricht der Sitte in Chambéry nach der 'jeune boeuf' genannten letzten Garbe einen Wettlauf anzustellen. So laufen die Erntearbeiter an manchen Orten hinter dem in die letzten Halme gesetzten Hahn, dem Erntehahn her und nennen diese Sitte das Hahngreifen.[2] In manchen französischen Orten wird beim Erntefest das mit Blumen und Aehren geschmückte Kalb oder Zicklein, das zum Mahle geschlachtet werden soll, von allen Schnittern mit ihren Werkzeugen verfolgt. In Schwaben findet an dem als Erntefest gefeierten Bartholomäustage auf einem

---

[1] Vergl. Becker-Marquardt IV 290. Preuner Hestia-Vesta 243. Preller Röm. Myth. 543. Lyd. de mens. IV 59: *Ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ ἑώρταζον οἱ ἀρτοποιοὶ . . . ὄνοι δὲ ἐστεφανωμένοι ἡγοῦντο τῆς πομπῆς.*

Ov. Fast. VI 310: Fert missos Vestae pura patella cibos;
Ecce coronatis panis dependet asellis,
Et velant scabras florida serta molas.

Prop. V 1, 21: Vesta coronatis pauper gaudebat asellis.

[2] Vergl. Korndäm. 13.

Stoppelfelde ein Wettlauf der Burschen und Mädchen mit unbeschuhten Füssen nach einem bekränzten Hammel statt. Dieser Gebrauch heisst der Schäferlauf. In Besdau bei Luckau stellen Knechte und Mägde am Erntefest besonders einen Wettlauf nach einem grossen Kuchen an. Dem Wettlauf oder Wettritt bei der Ernte entspricht ein gleicher Vorgang im Frühlingsgebrauche. Bei Sangershausen wird am 2. Pfingsttage ein Wettreiten nach einem aufgestellten Hut und dann ein Tanz veranstaltet, wobei gewöhnlich der Schimmelreiter auftritt, dessen englische und französische Ebenbilder, das Hobbyhorse und Cheval Mallet, zur nämlichen Zeit den so eben aufgesteckten Maibaum umtanzen. In deutschen Gegenden hat dann vielfach Wettlauf oder Wettritt nach dem aufgerichteten und mit einem Kranze behangenen Maibaum statt, ein Brauch, dem allem Anscheine nach die Vorstellung des wetteifernden Frühlingseinzuges der Vegetationsdämonen zu Grunde liegt, wie ich anderswo ausführlich darlegte.[1] Im Harze nimmt nun das Pfingstreiten die folgende Gestalt an: Die Pferde haben bunte Bänder an Köpfen und Schwänzen, die Knechte an Mützen und Schultern. Auf einem Anger ist dann ein Kranz aufgesteckt, und danach jagen die Knechte mit ihren Pferden. Dem Pferde, das die Stelle zuerst erreicht, wird der Kranz um den Hals gehängt.[2] Der Wettritt geht auch über in eine zu Ostern, Himmelfahrt oder Pfingsten abgehaltene berittene Flurprocession um alle Saatfelder, wobei als Sieger gilt, wer das schönste Ross hat. In Oesterr. Schlesien wird zu Ostern in den einzelnen Höfen das schönste Handpferd (das Pferd, das rechts angespannt wird, vergl. bigarum victricum dexterior o. S. 157) von den Mägden mit Bändern und Kränzen geschmückt. Nach der Vesper reiten die Bursche auf den geputzten Pferden längs der Grenze so lange hin, bis sie zum Gehöfte eines Bauern vom benachbarten Dorfe kommen; dort reiten sie dreimal unter Absingung österlicher Lieder

[1] BK. 382—397.
[2] BK. 387.

im Dorfe herum.[1] Doch nicht allein in Nordeuropa war das Erntefest mit Wettlauf oder Wettritt verbunden. In Rom gingen die Circusspiele von demselben aus. Die älteste Rennbahn, der Circus maximus, ist schon in der Königszeit zur Feier der Consualien angelegt worden. Dieselben galten dem Erntegotte Consus (o. S. 161), welchem ein bei den unteren Meten des Circus[2] belegener, das ganze Jahr mit Erde beschütteter Altar geweiht war, den man an seinen Festtagen aufdeckte. Hier opferte am 7. Juli der Pontifex maximus, am 21. August der Flamen Quirinalis und die Vestalinnen als Erstlingsgaben (*ἀπαρχαί*, Dionys. Hal. II 31), die Garben der diesjährigen Ernte im Feuer; und auf drei Säulen mit davorstehenden Altären, den Dämonen (dii certi) der Saat, Ernte und Aufbewahrung der Früchte geweiht, sah man, wie es scheint, die Standbilder je drei gleichartiger Gottheiten, Seia, Segesta u. s. w.[3] Zu Ehren des Consus und bei aufgedecktem Altare desselben fanden an den Consualien Wettläufe von Pferden und Wagenrennen mit Rossen und Maulthieren statt; diese Hausthiere rasteten dann von jeder Arbeit und waren mit Blumen umkränzt,[4] wie die Esel an den Vestalien, die Zugstiere an dem Saatfeste (feriae Sementinae).[5] Die Spiele sollten die nämlichen sein, bei

---

[1] BK. 398.

[2] ad primas metas. Schwegler Röm. Gesch. I 473 Anm. 6.

[3] Vergl. Plin. H. N. XVIII 2. Tertullian. de spectac. 8. Hartung Rel. d. Röm. II 131. Schwegler I 476. Preller Röm. Myth. 591 Anm. 1; 593 Anm. 2. Rossbach Röm. Ehe 331 ff.

[4] Dion. Hal. II 31: *Τὴν δὲ τότε ὑπὸ Ῥωμύλου καθιερωθεῖσαν ἑορτὴν ἔτι καὶ εἰς ἐμὲ ἄγοντες Ῥωμαῖοι διετέλουν Κωνσουάλια καλοῦντες, ἐν ᾗ βωμός τε ὑπόγειος ἱδρυμένος παρὰ τῷ μεγίστῳ τῶν ἱπποδρόμων, περισκαφείσης τῆς γῆς, θυσίαις τε καὶ* ὑ π ε ρ π ύ ρ ο ι ς ἀ π α ρ χ α ῖ ς *γεραίρεται, καὶ* δ ρ ό μ ο ς ἵ π π ω ν ζ ε υ κ τ ῶ ν τ ε κ α ὶ ἀ ζ ε ύ κ τ ω ν ἐ π ι τ ε λ ε ῖ τ α ι. *καλεῖται δὲ ὁ θεός, ᾧ ταῦτα ἐπιτελοῦσι, Κῶνσος ὑπὸ Ῥωμαίων.* I 33: *Καὶ τὴν ἑορτὴν Ἱπποκράτεια μὲν ὑπ' Ἀρκάδων, Κωνσουάλια δὲ ὑπὸ Ῥωμαίων λεγόμενα κατεστήσαντο, ἐν ᾗ παρὰ Ῥωμαίοις ἐξ ἔθους ἐλινύουσιν ἔργων ἵπποι καὶ ὀρεῖς, καὶ* σ τ έ φ ο ν τ α ι τ ὰ ς κ ε φ α λ ὰ ς ἄ ν θ ε σ ι. Paul. Diac. 148: Mulis celebrantur ludi in Circo maximo Consualibus, quia id genus quadrupedum primum putatur coeptum currui vehiculoque adiungi.

[5] Ov. Fast. I 663.

denen Romulus die sabinischen Jungfrauen raubte. Es ist für gewiss anzunehmen, dass das Zeitalter der Tarquinier, als es zuerst eine ständige Rennbahn für das Fest anlegte,[1] Wettlauf und Wettrennen nicht erst erfand, sondern nur nach dem Muster griechischer Spiele reformirte; in der ländlichen Consualienfeier, die neben der städtischen fortdauerte, war gleichfalls von Spielen die Rede;[2] Wettlauf der Menschen oder Corsorennen der Rosse nach oder von dem mit der ersten oder letzten Garbe des Feldes bedeckten Altar des Consus wird die ursprüngliche Form des Brauches gewesen sein. Den Raub der Sabinerinnen hat man längst als ätiologische Erklärung der römischen Hochzeitsgebräuche erkannt; wenn der Glaube den Ursprung der letzteren an die Consualien knüpfte, so muss dieses Erntefest eine Beziehung auf die Eheschliessung enthalten haben. Das ist nun aber bei der entsprechenden deutschen Erntefeier in hervorragendem Grade der Fall; wer die letzte Garbe bindet, soll im nächsten Jahre heirathen, selbst dann, wenn der Name der aus den letzten Halmen bereiteten Erntepuppe lehrt, dass man einen theriomorphen Wachsthumsdämon gegenwärtig denkt; die letzte Garbe muss von einer Braut gebunden werden; oft heisst sie selbst Braut, die Binderin wird als Weizenbraut, Haferbraut ausgeschmückt u. s. w. Eine Abart der Consualien sind die Tarentinischen Spiele, zur Abwendung einer Seuche gestiftet.[3] Sie verhalten sich zu dem Erntebrauch der Consualien, wie die Hinausführung des Pharmakos bei einer Epidemie zum Pharmakos am Erntefeste der Thargelien; und in gleichem Sinne sind auch andere bei Pest und Misswachs begründete Rennspiele zu beurtheilen, welche Schwegler I 475 aufzählt. Wie die Consualien aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich ein Wettritt oder Corsolauf waren, urtheilte schon Preller (Röm. Myth. 318), dass die am 27. März und 14. März zu Ehren des Mars auf dem Mars-

---

[1] Schwegler I 476.

[2] Varro bei Nonius S. 13: Cernuus: .... a quo ille versus vetus est in carminibus: Sibi pastores ludos faciunt coriis consualia.

[3] Preller Röm. Myth. 469 ff.

felde begangenen Equirien 'in älterer Zeit vielleicht ein Wettrennen gewesen sein mögen, wie es noch jetzt beim Carneval zu Rom im Corso gehalten wird,[1] später aber ein Wettfahren, wie die circensischen Uebungen.' Diese Begehungen entsprechen den vorhin erwähnten Wettläufen und Wettritten zu Fuss und Pferde beim deutschen Oster-, Maitag- und Pfingstfest,[2] wie die Wettrennen an den Consualien am 15. December unserem Steffansritt (BK. 402 ff.) entsprechen. Für das Erntefest im October auf dem Marsfelde schöpfen wir aus diesen Analogien die Berechtigung zu der Annahme, dass man wohl ursprünglich beritten hinter dem einen mit Broden behangenen Rosse herjagte, welches das entweichende Getreidethier darstellte, es zu haschen suchte und vielleicht mit dem Speerwurf erlegte, ehe man ihm den Kopf abhieb. Das Eindringen der griechischen Rennspiele vervielfältigte dieses Thier und verwandelte die Jagd nach demselben in einen Wettlauf der vor den Wagen gespannten Renner; als Rest der alten Sitte blieb die Tödtung durch einen Speer, vorausgesetzt, dass die befremdliche Notiz des Timäus auf einer Thatsache beruht. Oder man liess eine Anzahl Pferde als Darsteller einer Mehrheit der entfliehenden Kornrosse Corso rennen und zeichnete das zuerst am Mal ankommende als Repräsentanten des Dämons κατ' ἐξοχήν aus.

Für die vorgetragene Ansicht fällt möglicherweise der Volksbrauch im Albanergebirge ins Gewicht, da Pferderennen die Hauptlustbarkeit der o. S. 162 erwähnten Octoberfeste ausmachen. Dabei bringen die einzelnen Bauern ihre Pferde zur Concurrenz und schmücken sie mit Rauschgold, bunten Bändern und kleinen Stachelschellen. Ohne Reiter rennen die Rosse den Corso ent-

[1] Es verlohnt sich einmal eingehender zu untersuchen, ob der bekannte Corsolauf der Rosse beim Carneval, Kirchweihen u. s. w. nicht ursprünglich aus verwandter, bis ins Mittelalter geretteter Sitte italienischer Dörfer und Städte hervorging. In Rom gab Pabst Paul II, ein Venetianer, im J. 1468 zuerst die Corsorennschauspiele zum Besten, wobei an jedem Carnevalstage Pferde, Esel, Büffel, Greise, Jünglinge, Kinder und Juden liefen. Gregorovius Wanderjahre in Italien[4] I 78.

[2] Schon A. Kuhn urtheilte so (Haupt Zs. 5, 493); nur hätte er nicht daraus die Identität des Mars und Wodan folgern sollen.

lang; das zuerst ans Ziel gelangte erhält einen Preis. In jedem Falle, selbst wenn diese Sitte in ihrer gegenwärtigen Form nicht bei Rom gewachsen, sondern im Mittelalter aus dem Städtegebrauch vielleicht anderer Gegenden aufs Land exportirt sein sollte, bezeugt sie, die doch ihrem Ursprunge nach jedesfalls ländlich war, die Verbindung des noch nicht zur Wettfahrt gewordenen Wettlaufes mit der Herbstfeier.

Uebrigens kehrt ein Umlauf, Wettlauf oder Pferderennen auch sonst, und in Rom fast ausschliesslich im Cultus der agrarischen Gottheiten wieder, vergl. die Lupercalien, Hirpi Sorani, Robigalien; und auch die durch die sibyllinischen Bücher empfohlenen nach kleinasiatisch-griechischem Muster eingerichteten (?) Gottesdienste der Cerealien und Floralien[1] waren mit solchen verbunden. In Griechenland gewähren der Wettlauf der Staphylodromoi an den Karneen, der Wettlauf bei den Oschophorien, das *Χαλκιδικὸν δίωγμα* an den Thesmophorien u. s. w. Beispiele (AWF. 254 ff.).

Es sei mir verstattet noch eine Vermuthung vorzutragen, welche — wenn sie begründet ist — diesen Typus auch im semitischen Vorderasien für sehr alte Zeit heimisch zeigt. Das ebräische Passahfest verbindet die Ideen eines Naturfestes mit der Erinnerung an die geschichtliche Thatsache des Auszuges der Israeliten aus Aegypten. Baur und Ewald[2] haben längst erkannt, dass die Feier die jahvistische Umdeutung eines vormosaischen Erntefestes sei, zu dessen Gebräuchen ein Versöhnungs- oder Reinigungsopfer gehörte, und neuere Theologen wie Pfleiderer[3] stimmen bei. Die bisher im Dunkel gebliebene Ursache, weswegen die historische Tradition von der Flucht vor den Aegyptern an den Agrarcult anknüpfte, wird klar, sobald wir die uns schon bekannten Typen europäischer Erntefeste zu Rathe ziehen. Der ältere Ritus des Passahfestes war folgender.[4] Am 14.

---

[1] Becker-Marquardt IV 324. 494.

[2] Baur, Tübing. Zeitschr. f. Theolog. 1832. I 40 ff. Ewald, Zs. f. Kunde d. Morgenl. III 422 ff. Alterth. des Volkes Israel[3] 466.

[3] Pfleiderer die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte II 296.

[4] Hierüber vergl. den Artikel 'Passah' in Herzogs Realencyclopädie für protestant. Theol.[2] XI. S. 263.

des 'Aehrenmonats' (Abib, später Nisam, zwischen März und April) schlachtete der Hausvater eine Ziege oder Lamm, mit deren Blute er Schwelle und Pfosten des Hauses bestrich, wie es hiess, zur Erinnerung daran, dass der Würgengel des Herrn, der alle ägyptische Erstgeburt von Menschen und Thieren schlug (Seuche), an den so bezeichneten Wohnungen vorübergegangen sei. Daher hiess das ganze Fest Pesach d. h. Verschonung. Aus späterer Zeit, als die Lämmer im Tempel zu Jerusalem geschlachtet wurden — es geschah dies seit Hiskia — ist im Talmud der Zug überliefert, dass man dem Passahlamm den Schwanz abriss und mit dem Fette den Priestern übergab, die ihn einer dem anderen reichten, bis er zum Altar gelangte, wo er eingesalzen ins Feuer geworfen wurde. Das mag ein alter, ehemals am Hausaltare geübter Ritus sein. Nach Einbruch der Nacht, also, da der Beginn des Tages vom Abend an gerechnet wurde, am 15. verzehrte der Hausvater mit seiner Familie das Lamm oder das Böcklein mit Eilfertigkeit im aufgeschürzten Rock, Schuhe an den Füssen und einen Stab in den Händen.[1] Von der Mahlzeit durfte nichts übrig bleiben, alle Ueberbleibsel mussten verbrannt werden. Am 16. folgte sodann die Darbringung der Erstlinge des Erntesegens. Eine Garbe der soeben reif gewordenen Gerstenähren wurde gelinde am Feuer geröstet, zerstossen und als Speisopfer dargebracht, ausserdem eine ungedroschene Garbe über den Opferaltar hin- und hergeschwenkt (gewoben), mehrere andere Garben fielen den Priestern zu. Jetzt erst galt die Ernte für eröffnet (*καὶ τότε λοιπὸν ἔξεστι πᾶσι καὶ ἰδίᾳ θερίζειν* Joseph. Antiqu. III 10, 5), und niemand durfte vorher neues Brod, geröstete Aehren oder zerstossene Körner der neuen Frucht kosten (3. Mos. 23. 14). Sieben Tage hindurch vom 14—21. musste die jüdische Familie süsse (ungesäuerte) Brode essen, den Beschluss machte eine grosse Sabbathfeier. Mit dieser Erntefeier verband sich zugleich die Ueberzeugung und aus ihm wird abgeleitet das Gebot, dass alle Erstgeburt dem Herrn und seinen Priestern gehöre. Jedes erstgeborene

[1] 2. Mos. 12, 11.

Hausthier wurde letzteren übergeben, die Erstgeburt des Menschen und der unreinen Thiere mit Geld gelöst.[1] Man hat vermuthet, dass das Passahfest nur die äusserliche Vereinigung zweier getrennter Feste, eines historischen Erinnerungsfestes (Passahlamm, Fest der süssen Brode zum Andenken an die Freude der ersten Tage der Befreiung) und der Erntefeier sei. Dagegen machten schon Baur und Ewald, obwohl sie einen ins Einzelne gehenden Beweis noch nicht zu liefern vermochten, geltend, dass sowohl die ungesäuerten Brode ursprünglich in vormosaischer Zeit zum Erntefeste gehört haben müssen, als auch das Versöhnungsopfer unzweifelhaft schon von Anfang an mit der Frühlingsfeier verbunden war. Ist dem so, so muss das ganze Naturfest erst in jener Zeit, als die semitischen Religionen den Fortschritt aus einem beschränkten Polytheismus zur Hervorhebung eines Hauptgottes machten, an den als Nationalgott das ganze historische Leben des Volkes geknüpft wurde (Kamosch in Moab, Assur in Ninive) — ein Process, der im ebräischen Jahve allein mit dem wirklichen Monotheismus endete — ätiologisch im Sinne der geschichtlichen Erinnerung an den Auszug ausgedeutet sein, und es liegt nahe, dass in die sagenhafte Geschichte des letzteren Züge aufgenommen wurden, welche auf blosser Combination aus den nicht mehr verstandenen älteren Festgebräuchen beruhten. Genau so wurden das athenische Früherntefest der Thargelien und das herbstliche Dankfest der Pyanepsien in historische Feste zur Erinnerung an Theseus umgedeutet (AWF. 229 ff.). Die letzte ägyptische Plage ist die ätiologische Erklärung des Glaubens, dass das Bestreichen der Schwelle mit dem Blute des Ernteopferthiers Epidemien verhindere, daher der Name 'Verschonung'. Gerade so wird bei den Ambarvalien Mars um Abwendung von Pest und Misswachs angerufen, gerade so der Pharmakos sowohl an den Thargelien als zur

[1] Vergl. 2. Mos. 12, 1—28. 13, 1—17. 23, 15. 34, 26. 3. Mos. 23, 10—25. 27, 26. 4. Mose 9, 1—5. 18, 15—19. 28, 16—25. 5. Mos. 16, 1—8. Jos. 5, 11. 2. Chron. 30, 15—18. 35, 6. Esra 6, 20. Joseph. Antiqu. III 10, 5. IX 13, 3.

Pestzeit hinausgeführt; gerade so soll der Erntebrauch der Eiresione bald Misswachs, bald Pest beseitigen, und wehren die Hirpi Sorani, Johannes- und Nothfeuer Misswachs von den Feldern, Krankheit und allgemeines Sterben von Menschen und Thieren ab. Wie der israelitische Hausvater mit dem Blute des Erntebocks, bestrich in der römischen Hochzeitsfeier, die mit dem Cultus der agrarischen Gottheiten aufs engste zusammenhing,[1] die Braut die Thürpfosten mit dem Fette des Schweins, des Thieres der Ceres und Tellus, oder des Wolfs, damit die der Fruchtbarkeit schadenden Geister keinen Einfluss aufs Haus hätten.[2] Wie bei den Hirpi Sorani, Palilien, Sonnwendfeuern, Lupercalien, Schmackostern, Ambarvalien u. s. w. die cerealische, menschliche und thierische Fruchtbarkeit als Einheit gefasst war, verband sich mit der ebräischen Pesachfeier die Ueberzeugung, dass mit den Erstlingen der geernteten Gerstenähren auch die Erstgeburt des Viehes und der Menschen dem Herrn gebühre und eigentlich dem Tode verfallen sei. Vor Zeiten mochten, wie bei den verwandten semitischen Völkern, so auch bei den Hebräern erstgeborene Kinder als menschliche Gegenbilder der Ernteerstlinge wirklich geopfert sein. Ein Zug in der deutschen Erntefeier, dass der Bauerwirth bei Beendigung des Getreideschnitts sein und seiner Familie Häupter als dem Tode verfallen (was durch Abhauung der Kohlköpfe in seinem Garten angezeigt wird) lösen muss, dürfte vielleicht besser aus dem nämlichen Gedanken erklärt werden, als — wie ich es ehedem (Korndäm. S. 5) that — aus der Schuld, die er sich als intellectueller Urheber der Tödtung des Getreidedämons zugezogen.[3] Das höchstens einjährige Passahlamm oder Zicklein (2. Mose 12, 5), ein so junges Thier der neuen Frucht entsprechend,[4] enthielt die Kräfte

[1] Rossbach Röm. Ehe 257 ff. 301 ff. 310 ff. 331 ff. 334 ff.

[2] Rossbach a. a. O. 356.

[3] [Vergl. jedoch o. S. 31. 32.]

[4] Nach Maimonides (bei Bunsen Bibel I 142), kochten die Sabier (Babylonier) zur Zeit des Einsammelns der Früchte ein Böcklein in Milch, um Segen für ihre Felder zu erflehen; diese Sitte muss auch bei anderen Israel benachbarten

des Wachsthums in sich, darum konnte sein Blut zur Vertreibung der Wachsthum hindernden, Seuche bringenden Dämonen dienen. Es musste unzerstückt mit heilen Gliedern gebraten, familienweise ganz und gar und auf einmal verzehrt werden, weil von den Kräften, die es in sich barg und auf die Geniessenden übertrug, nichts verloren gehen sollte. Eine Parallele gewährt jener Brodmann am Erntemai, den man im Bourbonnais isst (BK. 205. 218), noch mehr die in Wermland von der Hausmutter in Gestalt eines kleinen Mädchens aus dem Korn der letzten Garbe geformte Brodpuppe (Lilla jente), welche unter die ganze Hausgenossenschaft zum Genusse vertheilt wird. Wenn also alle diese Stücke des ebräischen Passahbrauches Seitenstücken im europäischen Erntebrauch begegnen, ist es nicht mehr als wahrscheinlich, dass dem Schlachten des Passahlammes auch ein Umlauf mit der Gerte voraufging, wie der Tödtung des Octoberpferdes das Wettrennen? Und musste in jener Zeit, als die Jahvereligion ihrer selbst bewusst geworden anfing das ganze Leben des Einzelnen und der Gesammtheit, die Volksgeschichte und alle aus früheren Perioden ererbten Institutionen auf Gott den Heiligen und Ewigen als ihren einzigen Mittelpunct zu beziehen, nicht dieser ganz unverständlich gewordene Umlauf von selbst zur Combination mit jener auf den Ursprung des nationalen Lebens und der wahren Religion bezüglichen und bedeutsamsten historischen Erinnerung einladen, in welcher eine eilige Flucht die Hauptrolle spielte? Selbstverständlich griff jetzt die Auffassung der Schürzung zum Laufe als Reiseanzug, der Gerte als Reisestab Platz. Mit der Zeit aber kam dieses ganze Stück

---

Semiten geherrscht haben, da darauf das Verbot 2. Mos. 23, 19 sich bezieht: 'Die Erstlinge von der ersten Frucht deines Bodens sollst du bringen in das Haus deines Gottes, des Ewigen; du sollst nicht kochen das Böcklein in seiner Milch.' Dieses noch saugende, in der Milch seiner Mutter gekochte Böcklein ist ein unverkennbares mythisches Aequivalent für die eben geborene Frucht des neuen Jahres. Vergl. das Kornkind, Korndäm. S. 28 ff.

des Passahbrauches, das 2. Mos. 12 für die ältere Zeit bestimmt voraussetzt, in Abgang.

§ 5. DIE ANHEFTUNG DES PFERDEHAUPTES.

Die Anheftung des Pferdehauptes an der Regia, in welcher sich der Staatsherd des römischen Volkes befand, vergleicht sich zunächst der Annagelung von Kuhhörnern, vielleicht eines ganzen gehörnten Schädels in der Vorhalle (vestibulum) des Dianatempels auf dem Aventin, des Bundesheiligthums der latinischen Eidgenossenschaft.[1] Die widersprechende Auffassung unserer auf eine einzige Quelle zurückgehenden Berichterstatter lässt uns im Zweifel, ob die Uebertragung an das Tempelgebäude an regelmässig wiederkehrenden Festtagen statt hatte, oder ob das Anathema stätig seinen Platz behauptete; nur so viel geht aus der davon umlaufenden Sage hervor, dass der Glaube daran, als an ein Amulet, die Obmacht Roms knüpfte, also die Idee der Macht und Herrschaft damit verband. In jenem ersteren Falle dürfte auch hier vielleicht an ein ehemaliges Erntefest gedacht werden. Hiefür spricht einmal die Zeit des Festopfers der Göttin (13. Aug. Id. Aug.), welche mit derjenigen der Consualien (21. 25. Aug.) und des Weinlesebeginns (Vinalia rustica 19. Aug.) nahe zusammenfällt, und in welcher selbst noch 7 n. Chr. am 10. Aug. ein Feiertag für Ceres und Ops neu gestiftet wurde; sodann der Umstand, dass die Sklaven an diesem Tage feierten und dass sie im Tempel der Diana Aventina ein Asyl hatten (vergl. AWF. 329), endlich das bei Umdeutung der altlatinischen (schon im Namen mit der Dea Dia verwandten) Göttin in die griechische Artemis[2] angenommene Cultbild der ephesischen Artemis, der

[1] Liv. I 45. Plut. Quaest. Rom. 4. Becker-Marquardt IV 306. Preller Röm. Myth. 283. Hartung Rel. d. Röm. II 209. Schwegler I 706 ff. 730 ff.

[2] Auch dieser (als der saatfördernden Mondgöttin?) weihten die Aetoler und andere Griechen die 'θαλύσια γουνῷ ἀλωῆς' Il. IX 534. Vergl. Catull 34, 17:

Tu cursu dea menstruo
Metiens iter annuum
Rustica agricolae bonis
Tecta frugibus exples.

'vielbrüstigen, nährenden und zeitigenden Göttin des Erdenlebens, der Vegetation und der Thiere und Menschen'. Falls aber derselbe Rindschädel dauernd stationirt blieb, fällt die nähere Analogie zu dem Haupte des Octoberrosses hinweg, ohne dass sich bei dem Mangel eingehenderer Details Bestimmteres über die zu Grunde liegende Idee sagen lässt; verschiedene Möglichkeiten zu erörtern, wäre leicht, aber unfruchtbar. Dagegen bietet der sonstige nordeuropäische, griechische und römische Erntebrauch zu der Aufhängung des mit Broden umkränzten Rosshauptes ein Seitenstück, welches durchaus geeignet scheint die Bedeutung desselben zu erläutern, zumal wenn man sich vergegenwärtigt, dass zuweilen schon in Polen und Deutschland, häufiger in Frankreich (vergl. z. B. Kornbock AWF. 166. 169, Kornkatze AWF. 173. 174, Kornstier o. S. 58 ff.) die den Korngeist darstellende Getreidepuppe durch ein lebendes Thier ersetzt wird. Die Italer hingen ein Erntebündel aus Aehren geflochten an den Thüren des Cerestempels oder an der Thüre des eigenen Hauses auf. Tibull I 1, 15:

Flava Ceres, tibi sit nostro de ruro corona
Spicea, quae templi pendeat ante fores.

Beim Erntefeste der Thargelien oder Pyanepsien pflanzte der Grieche einen mit den Erstlingen der Ernte, Aehren und Baumfrüchten behangenen Lorbeerzweig, Eiresione genannt, vor die Thüre des Apollotempels oder vor die Thüre des Privathauses auf, und hier verblieb dieser Strauss das ganze Jahr hindurch bis zur nächsten Ernte. Dasselbe geschah anderswo an dem der römischen Octoberfeier entsprechenden Ernteschlussfest der Pyanepsien (AWF. 214 ff.). Am ganzen Mittel- und Niederrhein und in fast ganz Frankreich schmückt noch jetzt ein der Eiresione entsprechender, mit Bändern und Backwerk behangener Baumzweig, der häufig nach einem Thiere le chien de la moisson, le coq u. s. w. heisst, das letzte Fuder der Ernte und wird auf dem Giebel der Scheune oder am Schornstein des Wohnhauses angebracht, wo er ein Jahr hindurch verbleibt. Im übrigen Deutschland ganz ähnlich.[1] In der

[1] Vergl. BK. 203 ff.

Oberpfalz nagelt man die drei zuerst geschnittenen Aehren an die Hausthür, im Odenwald und dem ehemaligen Kurhessen den Erntekranz an das Scheunenthor, gewöhnlich erhält er seinen Platz in der Stube oder auf dem Hausflur. Drei Aehren und Erntekranz sind jedoch nur einfachere Gestaltungen der aus der letzten Garbe gefertigten Erntepuppe, welche nach dem Korndämon Wolf, Bock, Roggensau u. s. w. benannt ist und ihn darstellt; diese wird für Augenblicke unter die Herdkappe getragen, meistens aber auf der Vordiele, zur Seite der Hausthür, an dem Hausgiebel, oder auf dem Dache des Herrenhauses, bezw. auf der First der Scheuer befestigt und dort gelassen, bis nach Jahresfrist eine neue Puppe die alte ersetzt.[1] So geschieht es z. B. mit den aus Holz oder Pappe verfertigten Abbildern des Aarhahns, Brauthahns, Erntehahns oder Herbsthahns.[2] In einigen Orten der Rheinprovinz nagelt man dem Schnitter der letzten Halme den Cadaver irgend eines kleinen Thieres an die Wand seines Hauses.[3] Der Korngeist ist in weiterer Bedeutung ein Dämon der Fruchtbarkeit und des Gedeihens im allgemeinen. An der First, auf dem Dache, zur Seite der Thüre oder auf der Hausflur sollte er als segenbringender und schadenabwehrender Schutzgeist in effigie verweilen. So scheint es sich auch zu erklären, dass man aus Holz geschnittene Hähne oder Pferdeköpfe, welchen häufig das Ornament eines Blüthenzweiges zugestellt ist, den Giebel deutscher, russischer, polnischer Bauerhäuser schmücken sieht.[4] Das Anheften des mit Broden bekränzten Pferdehauptes an der Regia entspricht mithin genau der Aufhängung des Kranzes an der Thür des Cerestempels, wie der Aufrichtung der nach dem Getreidethier benannten Erntepuppen, Baumzweige u. s. w. auf

---

[1] Vergl. Korndäm. 7.

[2] Vergl. Korndäm. 14.

[3] Vergl. Korndäm. 19.

[4] Vergl. Chr. Petersen 'Die Pferdeköpfe auf den Bauerhäusern' in Jahrb. f. Schleswigholst. Landesk. III 1860. S. 208—345. Separatausg. Kiel 1860. Korndäm. 14.

dem Giebel der Scheuer oder neben der Thür des Hauses. Dabei gleicht das mit Broden behangene Rosshaupt noch um so mehr der mit Kuchen (πίονες ἄρτοι) behangenen Eiresione und ihren europäischen Verwandten, als auch Zeit und Zweck der Octoberfeier mit derjenigen der Pyanepsien übereinkommen. In Frankreich wird mitunter ein Unterschied gemacht. Die letzte Garbe der Ernte oder ein aus derselben verfertigtes Kreuz wird vielfach auf dem Giebel oder über der Thüre der Kornscheuer befestigt, während der mit Achren und bunten Bändern geschmückte Baumzweig (le bouquet), welcher beim Einfahren in der Mitte der letzten Garbe steckt, für das ganze kommende Jahr den Platz über dem Rauchfange des Herrenhauses einnimmt.

§ 6. DAS ABHAUEN DES SCHWANZES.

Der abgehauene Schwanz wurde so schnellen Laufes vom Marsfelde zum Königshause des Numa neben dem Tempel der Vesta getragen, dass das noch warme Blut auf einen zu diesem Zwecke aufgestellten tragbaren Altar (focus) tropfen konnte.[1] Mit Blut Tempel und Altar zu röthen, war ein vielen heidnischen Völkern gemeinsamer Ritus, die Darbringung des Schwanzstückes im römischen Opferbrauch nicht ungewöhnlich. Die kunstreich zerschnittenen Eingeweide des Opferthiers (exta prosecta, prosiciae) pflegte man nämlich, gewöhnlich gekocht, auf den Altar zu legen (exta porrigere, dare, reddere), und ihnen als Zulagen (augmenta) von sonstigen Körpertheilen das Netz, das Euter und den Schweif, jedes für sich, hinzuzufügen.[2] In unserem Falle

[1] Ueber den Unterschied von ara und focus vergl. Marini Atti de' fratelli Arvali 311. Henzen Acta Fr. Arv. 93. Preuner Hestia-Vesta S. 258 Anm. 3.

[2] Vergl. Marini a. a. O. 583. Henzen a. a. O. 94. Das Schwanzstück der verschiedenen Thiere wurde in der sacralen Sprache sogar verschieden bezeichnet, vom Rinde hiess es plasea, von kleineren Thieren (Schwein, Lamm u. s. w.) offa penita. — Arnob. adv. nat. VII 24: Offa autem penita est cum particula visceris cauda pecoris

erscheint das Ernteopfer nun gleichsam getheilt; die Haupthandlung, die Darbringung der Eingeweide, ging auf dem Altare des Marsfeldes vor sich; der Focus in der Regia erhielt 'participandae rei divinae gratia' die eine der Beigaben. So wurde die Begehung unzweifelhaft in der Zeit des Varro aufgefasst; aber hatte sie von je her diesen Sinn? Auffallend bleibt doch diese alleinige Uebertragung des Schwanzes. Galt es damit dem alten Königshause ein 'Heilthum' zuzuwenden, so lässt schon dieser Umstand vermuthen, dass der Rossschweif in älterer Zeit bedeutsamer hervortrat, und es darf die Frage aufgeworfen werden, ob die ursprünglichen Festordner das Schwanzstück absichtslos oder aus blossen Zweckmässigkeitsgründen wählten, oder ob dasselbe einen bestimmten Gedanken symbolisch verkörpern sollte, wie die dreissig am 15. April aus Mutterschoss geschnittenen Fordicidienkälber, die Sinnbilder der keimenden Früchte, welche (doch wohl in einen Raum eben der nämlichen Regia) zu der ältesten Vestalin gebracht und von ihr zu Asche verbrannt wurden, nachdem die Eingeweide der Mutterkühe auf den dreissig Curienherden geopfert waren. Haben vielleicht ehedem die Vestalinnen die Asche des Pferdeschwanzes ebenso bis zu den Palilien bewahrt, wie sie es mit der Asche der Fordicidienkälber und dem Blute des Octoberrosses machten? Oder wurde nur der obere Fleischballen verbrannt, die langen Haare des Schweifes aber — ein passendes Symbol der langen Halme — in der Regia aufgehängt? Wir sind heute nicht mehr im Stande diese Frage zu entscheiden;

---

amputata.... Bovis cauda est plasea siligine et sanguine delibuta. Ebds. 25: Quod si omnes has partes, quas prosicias dicitis, accipere di amant, suntque illis gratae vel voluptatis alicuius vel dulcedinis sensu, quid intercedit, quid prohibet, ut non semel haec omnia totis cum animantibus inferatis? Quae causa, quae ratio est, ut caro strebula separatim, ruma, cauda et plasea separatim, hirae solae, omentum solum augmentorum adiciatur in causam? Fest. S. 242: Poenitam offam Naevius appellat absegmen carnis cum coda: antiqui autem offam vocabant abscisum globi forma, ut manu glomeratam pultem. Fest. S. 230: Penem antiqui codam vocabant. a qua antiquitate etiam nunc offa porcina cum cauda in cenis puris offa penita vocatur.

wir müssen unser Nichtwissen eingestehen und uns dabei beruhigen.

Gleichwohl enthalte ich mich nicht eine Reihe von nordeuropäischen Bräuchen namhaft zu machen, welche einen Fingerzeig geben können, aus welchem Gedankenkreise heraus die Wahl des Schwanzstückes hervorgegangen sein könnte, falls in ihr eine symbolische Bedeutung gesucht werden müsste. Wir begegnen nämlich in Nordeuropa der Vorstellung, dass der Schnitter oder Drescher des Letzten das entweichende geisterhafte Kornthier (Getreidehase, chien d'août, Kornkatze, Hafergeiss u. s. w.) beim Schwanze ergreife. Man soll dann Acht geben, dass 'der Hase' nicht weglaufe, wer gut springt, kann ihn noch beim Schwanze fassen (Cherbourg). Wer die letzten Halme schneidet, 'haut dem Hasen den Schwanz ab' (Aurich). Man ruft beim Abmähen der letzten Ecke des Ackers: 'Nous tenons le chat par la queue' oder 'C'est le cu à chien'. Der Schnitter der letzten Halme bezw. der Drescher des letzten Gebundes 'hat das Haferschwänzle', 'den Weizenschwanz', 'den Zagel', zusammengezogen 'Zâl' oder 'Zôl' (Schlesien) 'Zoll' (Baiern), oder wird selbst so genannt. Heisst die letzte Garbe so, so pflegt in ihr wohl ein grüner Zweig zu stecken. In Zobten a/Bober wird sie als 'Ortding' (v. Ort, Spitze, Ecke) bezeichnet. Auch in Venetien heisst, wer den letzten Streich mit dem Dreschflegel führt, 'Coda'. Bei Russ Rgbz. Gumbinnen lässt man beim Hauen einen Busch Aehren, Zagel genannt, stehen. Alle Arbeiter drängen sich danach, einer nach dem anderen ihn anzufassen. Gegen einige Flaschen Branntwein erkauft sich endlich der Bauer das Recht, ihn in eigener Person abschneiden zu dürfen, um dadurch den Erntesegen für das kommende Jahr zu erhalten. Bei Trier ruft man die vorderste der in der Reihe der Schnitter arbeitenden Personen 'Vorschnitter', die hinterste 'Schwanzträger'. Diese schneidet die letzten Halme, oder, wie man sich ausdrückt, 'er schneidet der Geiss den Hals ab'. Wenn in Westfalen im Frühjahr ein Fuchs mit abgehauenem Schwanze umhergeführt wurde, so mochte derselbe

den im Herbste des Schwanzes beraubten Dämon darstellen (o. S. 110; vergl. equus curtus o. S. 159). In mehreren Orten Oberösterreichs heisst derjenige, der den letzten Drischelschlag machte, (als Vertreter der Roggensau) 'Saufud'. Er empfängt beim Dreschermahl von dem Schweinebraten, der auf den Tisch kommt, das Schweifstück d. h. das Stück mit dem Schwanze. Um Alençon in der Normandie bringt man, sobald der letzte Drischelschlag gefallen ist, der Bäuerin einen Strohmann, der ihr sein Herz anbietet. Sie dankt und bietet zum Gegengeschenk einen Widder oder Hammel. Derselbe wird sofort geschlachtet und zum Dreschermahl zubereitet, den Schwanz (queue) aber haut man zuvor ab, trägt ihn zum Herde, brät ihn besonders und theilt ihn in so viele Stücke, als junge Mädchen in der Gesellschaft sind. Jeder von ihnen präsentirt man ihr Stück mit vielem Gelächter. Wenn hier der Schwanz des den Getreidewidder darstellenden Thieres offenbar im Sinne künftiger Fruchtbarkeit mitgetheilt wird,[1] so zeigt uns eine andere Sitte dieses Glied im Frühjahr wieder auftauchend. Man muss die Vorstellung gehabt haben, dass aus dem abgehauenen Schweife des theriomorphischen Vegetationsdämons sich im Lenze das ganze göttliche Thier wieder ergänze. Zu Neuautz in Kurland kocht die Wirthin, wenn zum ersten Mal im Jahr Gerste gesäet wird, einen Schweinerücken sammt dem Schwanze und bringt ihn aufs Feld hinaus. Dort isst der Sämann davon, den Schwanz aber

[1] Hierzu vergleiche man die schwäbische Hochzeitsitte: Im Günzthal wird das Hochzeitsmahl durch einen Scherz nicht gerade feiner Art geschlossen; es servirt nämlich der Hochzeitlader der Braut die sogenannte verdeckte Speise, die Kranzjungfer, das 'G'spiel', hebt den Deckel ab, und die überraschte Neuvermählte findet in der Schüssel nichts als das Schweifchen des gebratenen Schweins, das sogenannte Sauwedele, ein Humor, der ein längst bekannter ist, doch stets mit allgemeinem Jubel aufgenommen wird. Bavaria II 2, 1863, 829. Im Vogtlande erhielt bei Hochzeiten die Braut den hinteren Theil des Schweines sammt dem ganzen Schwanze, an den ein grünes Sträusschen gebunden war. Köhler Volksbrauch im Voigtlande S. 237. Vergl. offa penita o. S. 183.

schlägt er ab und steckt ihn in den Feldrain, dann sollen die Aehren so lang wachsen, als der Schwanz. Wessen dieser Schwanz sei, werden wir sofort verstehen, wenn wir erfahren, dass auch im nahen Estland der schweingestaltige Dämon des Kornfeldes bekannt ist, der in Deutschland die Roggensau heisst. Dem Ernter der letzten Garbe ruft man nämlich zu: 'Er hat das Roggenschwein auf dem Rücken'.[1] Den Schwanz dieses Roggenschweines denkt man sich bei der Aussaat wieder ins Feld gesteckt, und es springt aus der Gesammtheit der Halme ergänzt und belebt aus der Erde hervor; die nach der Ernte stehen gebliebenen Aehren sind abermals sein Schwanz. In einem estnischen Schnitterliede[2] entschuldigen sich die Arbeiter, dass sie noch einige Halme stehen liessen:

Herr des Hauses, o Herrelein,
Frau des Hauses, o Fräuelein,
Wollt nicht werden wirren Sinnes,
Nicht das liebe Herz verleid' euch's,
Stehn noch Aehren auf dem Acker,
Auf dem Felde Schweineschwänzchen u. s. w.

Der Herausgeber bemerkt ausdrücklich, dass sich die sechste Zeile auf die vereinzelt stehen gebliebenen Aehren beziehe. Aus Deutschland ist mir dieselbe Sitte in etwas anderer Form bekannt geworden. So aus dem Amt Salza bei Meiningen. Am Schweine, heisst es hier, befindet sich ein Knochen, 'der Jud auf der Wanne' genannt. Das Stück Fleisch wird Fastnachts gekocht, der Knochen aber unter Asche gemengt, welche die Nachbarn am Peterstage (22. Februar) einander gegenseitig als Geschenk gebracht haben, und sodann unter den Saatlein gemengt. In ganz Hessen, im Meiningischen u. s. w. isst man am Aschermittwoch oder zu Lichtmess Erbsensuppe mit gedörrten

[1] Die letzte Garbe nennt man auf Oesel 'ruggi orrikas', Roggeneber, und dem, der das Glück hat dieselbe zu ernten, ruft man zu: 'Ruggi orrikas selgas, das Roggenschwein auf dem Rücken.' Holzmayer Osiliana S. 107.

[2] Neus ehstnische Volkslieder S. 218.

Schweinerippen. Die abgegessenen Rippen sammelt man und hängt sie am Stubenboden auf bis zur Aussaat. Alsdann werden sie in das besäete Feld gesteckt oder in den zur Aussaat bestimmten Leinsamen; das soll ein untrügliches Mittel gegen Erdflöhe und Maulwürfe, mit einem Worte gegen die Verkümmerung des Getreides sein und bewirken, dass der Flachs gut und hoch wachse. Statt der Rippen steckt der Sämann wohl auch ein Stück Speck in den Samensack. In vielen Orten Weissrusslands singt man zur Osterzeit Gesänge zu Ehren der Jungfrau, des heiligen George und St. Nicolas, sowie des Propheten Elias, und besorgt Esswaaren, die mit grünen Zweigen geschmückt sind. Unter den Fleischspeisen spielt allgemein ein geröstetes Lamm oder Spanferkel eine Rolle, dessen Gebeine hinterwärts auf die Felder geworfen werden, um die Kornähren vor Hagel zu schützen, oder im Hause aufbewahrt werden, um in der Zeit der Sommerstürme als Mittel gegen den Blitz verbrannt zu werden.[1] In Kleinrussland vergraben die Bauern am Georgstage geheiligte Knochen, um die Saaten vor Hagel und Stürmen zu bewahren. In Oesterr. Schlesien umreiten die Bauern am Pfingstmontag mit Gebet die Aecker, dadurch soll die Saat fruchtbar werden. Wer das schönste Pferd hat, ist König. Dieser muss ein schwarzes Schaf braten lassen. Jeder Bauer nimmt von dem Schafe einen Knochen und steckt ihn am anderen Morgen vor Sonnenaufgang in die Saaten, damit dieselben gedeihen.[2] Hat ein Obstbaum wenig getragen, so legt man in Böhmen einen Knochen von einem todten Thiere auf seine Aeste, dann schämt er sich und bringt reichliche Frucht,[3] während man im Lauenburgischen zu gleichem Zweck sogar Eingeweide von geschlachteten Thieren in den Obstbäumen aufhängt.[4] In der Mark Brandenburg

[1] Afanasief Poetische Anschauungen der Slaven von der Natur I 705. Vergl. Ralston The songs of the Russian people S. 220.

[2] Vernaleken Mythen und Bräuche des Volkes in Oesterreich S. 306.

[3] Reinsberg-Düringsfeld Festkalender a. Böhmen S. 138.

[4] Jahrb. f. Schleswigholst. Landesk. VI 1863 S. 397.

wird zu Ostern oder Pfingsten ein Wettlauf nach einer mit Knochen behängten Tanne gehalten,[1] welche, wie der Maibaum überhaupt, zu den Veranschaulichungen des im Frühjahre wiederkehrenden Vegetationsgeistes gehört. Allen den vorgetragenen Bräuchen liegt die Vorstellung zu Grunde, dass ein Rest, ein übrig gebliebener Theil des Getreidethiers dazu dienen solle, dieses selbst in der neuen Vegetation wieder zu gebären. Knochen, Rippe, Schwanz u. s. w. stellen symbolisch die gleichnamigen Glieder des thiergestaltigen Vegetationsdämons, das Blut den innersten Sitz seines Lebens,[2] seine Seele dar, und man glaubte, dass von ihnen aus das in der Pflanze lebende Numen des neuen Jahres wieder emporwächst. Durch diese Beispiele werden die abgehauenen Glieder, Haupt und Schwanz des Octoberpferdes aus der Isolirung herausgehoben und als einzelne Ausgestaltungen einer allgemeiner verbreiteten Vorstellung begreiflich.

§ 7. DIE VERBRENNUNG DES BLUTES.

Die auf den letzten Seiten mitgetheilten und erläuterten Gebräuche werden jedesfalls dazu dienen einen weiteren Zug der Octoberfeier verständlich zu machen. Das aufgefangene Blut des Rosses wurde in geronnenem Zustande über Winter im Penus Vestae bis zum Palilienfeste aufbewahrt. Am 15. April (Fordicidienfest) opferten die Pontifices der Tellus trächtige Kühe (fordae), einige auf dem Capitol und je eine in jeder der dreissig Curien, welche als Versammlungsorte der ältesten Unterabtheilungen des römischen Volkes dienten; die noch ungeborenen Kälber entriss man den Leibern der Mütter, und die Vestalis maxima verbrannte sie, um ihre Asche zur Lustration bei den

[1] Kuhn Märk. Sag. S. 324. Nordd. Sag. S. 379 n. 53. Vergl. BK. 383.

[2] Vergl. Verg. Georg II 484. Serv. zu Verg. Aen. III 67: Sanguis enim velut animae possessio est, unde exsangues mortui appellantur. Ders. zu Verg. Aen. V 78: Sanguinis, in quo est sedes animae.

Palilien zu verwenden;[1] ganz ähnlich wie in China beim Frühlingsfest in den der Erde geweihten Tempeln das mehr als lebensgrosse Abbild einer Kuh aus Thon umhergetragen und schliesslich zerbrochen wird, um eine Unzahl kleiner irdener Kühe aus seinem Leibe hervorgehen zu lassen, welche unter das Volk als Bürgschaften des Jahressegens ausgetheilt werden.[2] Vergleicht man das deutsche Märzkalb, Aprillenkalb (o. S. 63), so ist die symbolische Bedeutung der ungeborenen Kälber des Fordicidienfestes hinreichend klar. Die Asche dieser Kälber wurde sechs Tage darauf am Palilienfeste mit dem Blute des Octoberrosses und zwischen Schwefel und Bohnenstroh gemischt von den Vestalinnen den Festgenossen des staatlichen Palilienfeuers — denn ausserdem zündeten auch Private ihre besonderen Feuer an — ausgetheilt. Ob nicht ehedem auch die Asche des Schwanzes einen Theil der Mischung ausgemacht haben und nur weil sie wegen ihrer Winzigkeit gegen die Asche jener dreissig Kälber nicht aufkam, mit der Zeit fortgelassen oder auch nur unerwähnt geblieben sein mag? Mit aus dem Kiesel geschlagenen Funken wurde das Stroh entflammt, und Menschen und Vieh sprangen dreimal durch die Flammen zu Ehren der Weidegöttin Pales, welche man anrief, das Gras fröhlich wachsen, Heerde und Hirten gedeihen zu lassen und fruchtbar zu machen. Das römische Palilienfeuer entsprach, wie AWF. 309 ff. ausgeführt ist,[3] genau den nordeuropäischen Oster-, Mai- und Johannisfeuern, welche zu dem doppelten Zweck entzündet werden, um einerseits

[1] Ovid. Fast. IV 633:
Nunc gravidum pecus est, gravidae quoque semine terrae.
Telluri plenae victima plena datur.
Pars cadit arce Jovis, ter denas curia vaccas
Accipit et largo sparsa cruore madet.
Ast ubi visceribus vitulos rapuere ministri,
Sectaque fumosis exta dedere focis,
Igne cremat vitulos, quae natu maxima virgo,
Luce Palis populos purget ut ille cinis.

[2] Du Halde Description de la Chine. Paris 1735. Barrow Travels in China. London 1804. Huc L'empire Chinois. Paris 1854.

[3] [Vergl. auch Haupt Zs. 22, 7 ff.].

Menschen und Vieh gesund und fruchtbar zu machen und um andererseits das Getreidewachsthum zu fördern. Durch das Verbrennen einzelner Theile der den Vegetationsdämon nachbildenden Thiere sollte das Numen dieser Dämonen auf die Vegetation des neuen Jahres übergehen und zugleich Menschen und Thiere mit Lebens- und Zeugungskraft begaben. Zudem aber sollte es durch seine Tugend die Wirksamkeit des alles Unreine und Schädliche austreibenden Schwefels unterstützen. Diese Doppelkraft positiv Wachsthum zu fördern, negativ die Mächte des Misswachses zu verjagen, schrieb man z. B. auch dem Phallus des Liber zu, der in Lavinium auf einem Wagen durch die Strassen und Dorfwege gefahren und von den ehrbarsten Matronen mit Kränzen geschmückt wurde. 'Sic videlicet Liber deus placandus fuerat proventibus seminum, sic ab agris fascinatio repellenda.'[1] Ich erinnere, dass nach

[1] Augustin de C. D. VII 21. Bei Worbis (Provinz Sachsen) ziehen die Schäfer am fetten Donnerstag vor Fastnacht von Haus zu Haus, festlich geschmückt, oft eine Fuchsfellmütze mit rothen Bändern auf dem Kopfe, einer trägt eine lange hölzerne, ebenfalls bebänderte Gaffel zum Aufhängen der eingesammelten Würste. Dieser Umgang, der oft bis Fastnacht dauert, heisst: 'Der Rehschwanz geht herum.' Zuletzt wird der Ertrag der Sammlung gemeinsam verschmaust. (H. Waldmann Eichsfeldische Gebr. u. Sag. 1864. S. 13 Anm.). Jetzt wird ausser der Gaffel nichts anderes im Umzuge aufgeführt, ehedem aber muss entweder ein abgehauener, noch blutiger Schwanz (da es ein Schäferumgang ist und die Gaben hauptsächlich von den Schafhaltern eingesammelt werden, doch wohl eines Widders oder Hammels) oder das männliche Glied eines Widders, euphemistisch als Schwanz bezeichnet, feierlich umhergetragen sein, dessen Gegenwart den Heerden Wachsthum bringen sollte und deshalb den Grund zur Darreichung von Geschenken abgab. Dies ergibt der Name Rehschwanz, welcher, da Rehe keine merkbaren Schwänze haben, aus mhd. rê, ahd. hrêo, goth. hraiv, cadaver (vergl. bair. Rehbrett, Leichenbrett, mhd. rê-wunt, an blutiger, tödtlicher Wunde siechend, rê-roup, mit Verwundung verbundener Strassenraub), griech. κρέας (blutiges) Fleisch, lat. caro, cruor, skr. kravis rohes Fleisch, also als abgehauener, blutiger Schwanz, oder aus mhd. ræhe, steif (bair. raeh), also als Ithyphallus erklärt werden muss [vergl. BK. 40 Anm. 4]. Solche Bittumgänge im Frühling sind in allen deutschen Landen in sehr mannigfachen Formen verbreitet, ihnen liegt — so viel ich feststellen konnte — der Gedanke einer Umführung des aus der Ferne nun wiederkehrenden oder vom Tode erstehenden Wachsthumsgeistes als Heilthum für Feldflur, Dorf und Haus zu Grunde.

dem schon erwähnten Meininger Brauche die Petersasche und der Schweineknochen zugleich in den Saatlein gesteckt werden. Eine reiche Fülle von Analogien würde (wenn ich mich nicht gedrungen fühlte, die knappste Andeutung nicht zu überschreiten) das Gesagte zum vollen Verständniss bringen und durch Erläuterung der Bedeutung der Feuer selbst tiefer begründen. Nur dies sei noch gestattet anzuführen, dass wie im Frühjahr Menschen und Vieh in Rom mit dem Blut des Octoberpferdes und der Asche der Fordicidienkälber geräuchert wurden, um die Kraft der Wachsthumsgeister in sich aufzunehmen, so im Norden, wenn zum ersten Male der Pflug ins Feld geht, häufig dem Pflüger und seinem Ochsen ein Kuchen zu essen gegeben wird, welcher aus den Körnern der letzten Garbe verfertigt Namen und Gestalt eines thiergestaltigen Korndämons (Eber, Bock u. s. w.) trägt.

§ 8. ENTSTEHUNGSZEIT DES FESTBRAUCHES.

In ihrer überlieferten Form ist die Sitte des Octoberrosses sichtlich damals entstanden, als die bis dahin selbständige Vorstadt Subura (vergl. pagus Succusanus o. S. 157) in den Communalverband des ältesten Roms hineingezogen wurde. Deutlich erscheint sie als die städtische Verschönerung (vergl. das Wettrennen) eines allgemeinen ländlichen Erntebrauchs, welcher, ursprünglich wohl auf den einzelnen Bauerhof und dessen Mittelpunct bezüglich, von den die palatinische Altstadt bewohnenden Ackerbürgern sowohl als von den Paganen der Subura als eine jährliche Feier der Ortschaft geübt und an ihr beiderseitiges Gemeindehaus sammt dem Gemeindeherde geknüpft war. Als die Erweiterung des Weichbildes der bereits über die engen Marken des Palatiums hinausgeschrittenen und über die nächsten Thäler und Hügel verbreiteten palatinischen Landstadt, deren geistlichen und weltlichen Mittelpunct die Regia ausmachte,[1] durch die Subura

[1] Vergl. J. A. Ambrosch Studien und Andeutungen im Gebiet des altrömischen Bodens und Cultus I 1839 S. 157: 'Erwägt man, dass

stattfand, verstanden sich die Suburaner zwar dazu, die beiden Festfeiern zu vereinigen, statt zweier Rosse nur eines tödten zu lassen und die beiden wichtigen Heiligthümer, die Coda und das Blut des in allem Wachsthum wirkenden Geistes, dem Opferfeuer in der Regia und der Hut der Vestalinnen anzuvertrauen, aber in dem Kampfe um das Haupt wollten sie die Möglichkeit wahren, wenigstens einen Theil der segnenden Kräfte sich ganz besonders anzueignen und zu sichern. Die Vermuthung liegt nicht fern, dass der Mamilische Thurm das alte Gemeindehaus des pagus Suburanus gewesen sei.[1] Da schon geraume Zeit vor Servius Tullius die Subura, wenngleich relativ später als die übrigen Glieder hinzugetreten, einen Theil desjenigen Stadtverbandes ausmachte, welcher in dem Siebenhügelfest (Septimontium) seinen Ausdruck fand,[2] so muss, wie auch Preuner[3] und Th. Mommsen[4]

---

in diesem königlichen Opferhause ohne Zweifel die höchsten Gottheiten von Rom und Latium verehrt wurden, dass diese Verehrung dem Oberhaupte der Stadt selbst und später den ihn vertretenden Würdenträgern oblag, dass sich mithin hier bei den heiligsten Unterpfändern des öffentlichen Wohles die weltlichen und geistlichen Oberhäupter des Staates der Versöhnung der göttlichen Mächte widmeten, so kann man schwerlich umhin, in der Regia das Centrum des ältesten Cultus der Stadt Rom zu erkennen.' — Die Regia war mithin gleichsam das Lararium der gesammten städtischen Verbindung und des römischen Volkes überhaupt, dessen weltlicher und geistlicher Repräsentant, der König, und die aus seiner geistlichen Machtfülle hervorgegangenen Priester den Staat als solchen, das Gemeinwohl aller, vor dem Concilium seiner Götter vertraten.

[1] Ambrosch a. a. O. S. 10 Anm. 43 denkt an ein altes Heiligthum des Mars.

[2] Ambrosch a. a. O. S. 155. Schwegler Röm. Gesch. I 490 Anm. 8. Becker Handb. d. röm. Alterth. I 122 ff. Festus S. 348 s. v. Septimontio.

[3] Hestia-Vesta S. 258.

[4] Röm. Gesch.[4] I S. 51. 52. Ich weiss nicht, ob Mommsens Aeusserung 'Es waren die beiden Hälften der Altstadt, die hier in gleichberechtigtem Wetteifer mit einander rangen' so aufgefasst werden muss, als ob er meinte, dass der Gegensatz der schon mit einander verbundenen Quartiere die Sitte hervorgebracht hätte. In diesem Falle würden zwei Rosse vorhanden sein, die entweder gemeinsam geopfert wurden (vergl. die Chthonien o. S. 65, die Fordicidien AWF. 314, o. S. 190,

annehmen, die Ceremonie des Octoberrosses geradezu in die frühesten Tage Roms hinaufreichen, ja noch weit höher hinauf, da wir allen Grund haben, einem Erntebrauch, der in der römischen Altstadt noch eigenen Ackerbetrieb voraussetzt und in einer Vorstadt ebenfalls geübt wird, eine weitere Verbreitung in Latium und somit bedeutend früheren Ursprung zuzutrauen. Diese Bestimmung des Alters der Ceremonie als jedenfalls mindestens hinter die Vereinigung der collinischen und palatinischen Stadt zurückreichend gewährt einen neuen Grund, die von uns versuchte Deutung des Octoberrosses für richtig zu halten. Damals und bis zum Ende der Königs-

---

die Argeer AWF. 268) oder sich gegenseitig den Rang streitig machten. Letzteres geht mit grosser Wahrscheinlichkeit aus Analogien, wie die folgenden hervor, welche gleichzeitig die psychologische Grundlage klarlegen, auf der auch der Streit um das Haupt des Octoberrosses beruht. Die beiden Kirchspiele des Dorfes Grossen-Gottern bei Langensalza kleiden jedes für sich zu Pfingsten einen Schossmeier in grünes Laub (als Repräsentanten des Vegetationsdämons) und führen denselben um; begegnen sich die Parteien, so kommt es zur Prügelei, und jede von beiden sucht der anderen die Fahne zu rauben (BK. 441). Im Frickthal (Aargau) suchen die Buben des oberen und diejenigen des unteren Dorfes sich gegenseitig ihre Pfingsthütten, d. h. die mit Laub- und Baumzweigen umwundenen Gestelle, in denen der Pfingstbutz steckt, zu rauben und auf dem Brunnenstocke ihres eigenen Dorftheiles aufzupflanzen, ihre eigene Pfingsthütte dagegen auf dem Hauptbrunnen des Dorfes aufzustellen und dort kämpfend zu behaupten (BK. 323). In Granada werden in dem grossen und sehr bekannten Orte Antequera zwei verschiedene Christus verehrt, Christus el de arriba (von oben) und Christus el de abajo (von unten). Diese scheiden den Ort seit langen Zeiten in zwei feindliche Parteien. Christus el de arriba hat seinen Sitz in der Kirche des oberen Dorfes, sein feindlicher Bruder den seinen in der Kirche unten am Berge. Der Streit um den Vorrang eines dieser Christusse hält noch heute die Bewohner des oberen und unteren Dorfes in Feindschaft aus einander. Die Schliessung eines Ehebündnisses zwischen Angehörigen der feindlichen Parteien gehört zur Unmöglichkeit. Hält einer der Christusse seinen Einzug, so pflanzen die Anhänger des anderen stets in Menge sich auf, um den Rivalen zu verspotten, auch wohl mit Koth und Steinen zu bewerfen. Trifft es sich, dass beide zugleich ausgehen, so kommt es um den Vortritt zu blutigen Thätlichkeiten, bis der eine oder der andere in seine Kirche zurückgedrängt worden ist. — Die Erwägung dieser Analogien macht deutlich, dass der Römische Brauch, welcher nur éin Ross kennt und

herrschaft war nämlich der Schauplatz des Brauches, das Marsfeld, noch Feldmark (rus), mit Getreide bebautes Ackerland; hier lagen die dem König in seiner priesterlichen Eigenschaft zustehenden Korndomänen, deren Anbau die Commune besorgte, und die von Pächtern bebauten Gründe der geistlichen Institute;[1] auf den Kornäckern des Königs also ging die Verfolgung des Rosses und seine Enthauptung vor sich. Es wird anfangs jedesmal, wo die letztere geschah, bald auf

neben dem Streite um das Haupt die gemeinsame Ueberbringung des Schweifes auf den Staatsherd enthält, wahrscheinlich auf einem Compromiss beruht, der zwar auch zwischen den in einer Commune schon vorhandenen rivalisirenden Ortstheilen denkbar ist (auch die mit ihrem Schossmeier abgesondert für sich umziehenden Dorfhälften in Grossen-Gottern bei Langensalza hatten am Sonntag nachher einen gemeinsamen Saatgang), aber doch viel natürlicher in den Zeitpunct der Vereinigung zweier ehedem getrennter Gemeinwesen verlegt wird. Der römische Brauch hat vielleicht noch grössere Aehnlichkeit mit dem nachstehenden mittelalterlichen. Im 14. Jahrh. bestand in der Bretagne am 13. Mai folgender Brauch. Mehr als zweitausend Personen begaben sich zur Kapelle des h. Servatius, um von demselben eine gesegnete Ernte zu erflehen. Die Pilger erhoben alle zugleich ein verworrenes Gerufe, die einen baten um gelbes, die anderen um schwarzes Korn, zu gleicher Zeit bemächtigten sie sich der Standarte des Heiligen mit dessen Bilde und gingen dann, diese an der Spitze, bis zu einem Bache, der die Bisthümer Vannes und Quimper trennte. Dort fand ein gewaltiger Kampf statt zwischen den Bewohnern beider Territorien, welche beiderseits sich die Fahne anzueignen suchten. Diese wurde natürlich dadurch zerfetzt; jeder suchte ein Stück derselben zu erhaschen und befestigte dieses dann an seinen Erntewagen oder an eine Stelle in der Scheune. Auch hier ist eine Vereinigung beider Territorien, wenn auch nur zeitweise auf der Pilgerfahrt zum Zwecke des gemeinsamen Bittganges eingetreten, daher der gemeinsame Raub der Standarte; an der Territorialgrenze trennen sich die Interessen, der Kampf beginnt.

[1] Vergl. Ambrosch a. a. O. S. 200—204. Als die Tarquinier vertrieben wurden, blieb dieser der Krone gehörige Complex von Aeckern geweihtes Land und wurde nicht, wie die Privatgüter der vertriebenen Königsfamilie unter die Plebs vertheilt. Das auf demselben gewachsene Getreide warf man, um sowohl dem verhassten Herrscher den Genuss zu entziehen, als es selbst profanem Gebrauch zu entheben, in den Tiberfluss. Vergl. noch Schwegler Röm. Gesch. I 739 Anm. 2. II 45 Anm. 2.

diesem, bald auf jenem Stoppelfelde ein kunstloser Feldaltar von Rasen und Felsstücken errichtet sein, bis man den Brauch gewohnheitsmässig auf eine bestimmte Stelle fixirte und hier endlich einen festen Opferherd herstellte. Nun war es natürlich, das betreffende Feld von dem darauf vorgenommenen Erntebrauch als campus Martius zu bezeichnen, ein Name, der demnächst eine ausgedehntere Anwendung auf das ganze Terrain bis zum mons Capitolinus fand.

Ist die Annahme richtig, dass das Opfer des Octoberpferdes ursprünglich den Beschluss sämmtlicher Erntearbeiten auf den Kronländereien, dem ager publicus populi Romani, ausmachte, so erscheint der König, dem man das Haupt an die Wand seines Hauses heftete, und auf dessen Herd man den Schweif überbrachte, genau in der Stellung des Gutsherrn[1] im deutschen, französischen, slavischen Erntebrauch, dem man die den Korngeist darstellende Erntepuppe oder das ihn versinnlichende Thier (Hahn u. s. w.[2]) auf den Giebel, auf die Vordiele, unter die Herdkappe trägt. Zunächst sollte er und sein Haus an dem Segen des Opferbrauchs auf dem Marsfelde theilnehmen. Zugleich aber galt der letztere als eine für die ganze Gemeinde heilbringende Begehung (sacrum publicum o. S. 164), der Altar im Königshause mithin vertrat als focus publicus diejenigen der anderen (patricischen) Hausväter mit. Die Gemeinde hatte ihre besonderen Erntefeste aufgegeben und feierte ein gemeinsames auf den Feldern des Oberhauptes und in der Regia. Dass in dem von den Vestalinnen gehüteten Herde der aedes Vestae neben dem Königshause ein besonderer Staatsherd für eine Reihe der heiligsten Begehungen entstand, hebt die Richtigkeit dieser Bemerkungen nicht auf. So ging die Stellung des Königs zu dem Brauche über in Analogie derjenigen, welche im nordeuropäischen Frühlings- und Erntebrauch der Maire, Schulze, Bürgermeister mancher Orte einnimmt, wenn vor seinem Hause der Maibaum aufgepflanzt, ihm die letzte

[1] Gerade so wie der βασιλεύς im homerischen Erntebrauch. Il. XVIII 550 ff.

[2] Korndäm. 14.

Garbe überbracht wird als dem Oberhaupt und Vertreter der gemeinsamen festfeiernden Dorfschaft (BK. 167. 205). Unser Erntefest zu Michaelis oder bei der Kirchweih ist auch ein Fest der gesammten Dorfschaft. Und so konnte auch in Latium die Erntefeier des Octobers schon als communale von den ältesten Ansiedlern des römischen Stadtgrundes mitgebracht sein.

§ 9. DER MIMETISCHE CHARAKTER DES FESTES.

Diese letztere Vermuthung wird empfohlen durch eine Reihe verwandter agrarischer Gebräuche, deren Betrachtung uns gleichzeitig den Vortheil gewährt noch weiter zu zeigen, dass die Deutung des Octoberrosses als Darstellung oder Gegenbild eines mythisch aufgefassten Naturvorgangs dem Charakter der ältesten römischen Religion durchaus angemessen erscheint. Die gesammten Gaugenossen (pagani) feierten im Januar nach Beendigung der Wintersaat ein Fest ihres aus mehreren Dörfern bestehenden Communalverbandes, wobei Tellus und Ceres mit Spelt (far) und mit den Eingeweiden eines trächtigen Mutterschweins lustrirt wurden.[1] Schoss dann drei Monate später die junge Saat in Aehren, so folgten am 15. April die Fordicidien (o. S. 189). Beide Feste hatten mit einander und mit dem Brauche des Octoberrosses zunächst dies gemeinsam, dass sie die agrarische Feier als Sache einer communalen Gesammtheit begingen, bei den Paganalien des ländlichen Gemeindeverbands des pagus, bei den Fordicidien der ältesten Unterabtheilungen der römischen Gemeinde, deren jede sich den besonderen Segen des jungen Jahresrindes aneignen, dabei aber das zusammenschliessende

---

[1] Ovid. Fast. I 667:
Villice, da requiem terrae semente peracta,
Da requiem, terram qui coluere, viris.
Pagus agat festum, pagum lustrate, coloni,
Et date paganis annua liba focis.
Placentur frugum matres Tellusque Ceresque
Farre suo gravidae visceribusque suis.

Band des Staates in der gemeinsamen Verbrennung der Kälber durch die älteste Vestalin zum Ausdruck gebracht haben wollte. Demnächst suchten die Begeher aller dieser Feste in der Feier eine Lustration d. h. eine Reinigung von allen schädlichen, Gesundheit und Gedeihen hindernden Mächten und Einflüssen (o. S. 190. 191). Endlich kommen diese Gebräuche alle darin überein, dass sie mimetischer Natur sind. Denn die 'viscera gravidae suis' d. h. der noch ganz unentwickelte Keim des im Frühling zur Geburt bestimmten jungen Schweinchens nach eben geborgener Saat im Januar, und ein Vierteljahr später, wann die neue Frucht in der Aehre zu schwellen beginnt (gravida seges, Verg. Georg. I 319) das schon ausgebildete Kalb, das den Mutterleib brechen will, sind sie nicht deutlich auf dem Vergleiche der Entwickelung thierischen Lebens mit dem Pflanzenleben beruhende poetische oder vielmehr mythische Bilder oder Spiegelungen gewisser Zustände des Getreides durch die entsprechenden Zustände bei Thieren? Wie die Lustratio pagorum und die Fordicidien waren fast sämmtliche anderen Feste der ältesten römischen Religion mimetischer Art. So brachten die Lupercalien (o. S. 72 ff.) Faune, die Palilien (AWF. 309 ff.) das kornzeitigende Sonnenfeuer, die Aquilicien[1] den (dem Donnerstein nachrauschenden?) erflehten Regen, der Umzug der Salier mit den Ancilien und Mamurius den siegreichen Einzug der Genien des Frühlings und Neujahrs zur Darstellung. Die genannten Feiern begegnen noch vorhandenen analogen Begehungen im nordeuropäischen Volksgebrauch,[2] sie alle stehen mit dem Priesterpersonal der Regia in Verbindung; an den Lupercalien und Palilien haben die Vestalinnen Antheil, am Aquaelicium und den Mamuralien die Pontifices, an letzteren vor allen anderen die Salier, die Geweihten des Mars. Mithin liegt es sehr nahe eine Analogie zu einem noch fortlebenden Naturfeste auch in einem weiteren von den Pontifices und den Vestalinnen begangenen gottes-

[1] Vergl. Preller Röm. Myth. 173. 313. Becker-Marquardt 4. 199.

[2] Der Salierumzug ist kürzlich als ein mit dem Tanze der Kureten und dem Schwerttanze der Germanen übereinkommender Frühlingsbrauch nachgewiesen von K. Müllenhoff Ueber den Schwerttanz. Berlin 1871. S. 6 ff.

dienstlichen Gebrauche zu suchen, der, gleichfalls mimisch und auf das Heil der Gemeinde bezüglich, sich nach Art und Wesen demjenigen des Octoberrosses als durchaus gleichartig zur Seite stellt. Ich meine das Argeeropfer. Gelang der AWF. 265—273 versuchte Nachweis, dass dasselbe die Bestattung und Wassertauche des in der sommerlichen Hitze dahingestorbenen Vegetationsdämons nachbildete, dass die bei demselben als Vertreter von vierundzwanzig Bezirken ins Wasser geworfenen vierundzwanzig Binsenmännern unseren Pfingstbutzen u. s. w. vergleichbar sind, so hat auch die vorgetragene Auffassung des Octoberrosses durch eine neue Analogie an innerer Wahrscheinlichkeit gewonnen, und es wird nicht mehr bezweifelt werden können, dass dieselbe mit dem Wesen der ältesten, zumal der an die Regia geknüpften römischen Gebräuche wohl übereinstimmt.

§ 10. DER SACRAMENTALE CHARAKTER DES FESTES.

Der hauptstädtische Pöbel späterer Zeit übte im Wettstreit um das Haupt des Octoberpferdes nur ein ergötzliches Spiel, den ältesten Ackerbürgern des Palatin und der Subura war es heiliger Ernst damit. Uns Modernen wird es schwer, uns in ihre weit von der unserigen abstehende Weltanschauung zu versetzen; ihr Cultus, der uns fälschlich ganz entleert von sittlichen Ideen, völlig beherrscht von den Illusionen einer bildlichen Naturauffassung erscheinen will, lässt unser Gefühl kalt, weil viel Reflexion dazu gehört, um das Gemüth heraus zu finden, das darin seine Frömmigkeit bethätigte und einen zwar rohen und unvollkommenen Versuch, aber doch immerhin einen Versuch machte, einem ewigen Bedürfniss des Menschenherzens Genüge zu thun und in der Gottheit eine Lösung zu finden des Zwiespaltes zwischen Endlichem und Unendlichem, zwischen Freiheit und Abhängigkeit. Wer jedoch tiefer blickt, wird in dem Brauch des Octoberrosses zwar nicht die sittlichen Ideale des Christenthums, ja noch nicht einmal die feinen geistigen Beziehungen der römischen Staatsreligion in den Blüthezeiten der Republik wahrnehmen, er wird aber

in der gemeinsamen Anstrengung der Bürger, den Segen des Wachsthums für die weitere und engere Gemeinde zu gewinnen, in diesem Heraustreten über die engsten Schranken der Selbstheit ein ethisches Moment von nicht zu unterschätzender Bedeutung erkennen. Aber auch abgesehen von dieser Bethätigung einer elementaren Sittlichkeit ist die Sitte des Octoberpferdes einmal wahre und echte Religion im eigentlichen Sinne gewesen. Die religiöse Grundstimmung, welche sich darin offenbart, ist die nämliche, welche bei Germanen, Griechen, Römern und manchen anderen Völkern als die auf der ältesten Entwickelungsstufe des Cultus vorwiegende erscheint. Sie verhält sich zu dem später vorwaltenden Opferdienst wie im Gebiete der Offenbarungsreligion der Katholicismus zum Protestantismus. Sie bevorzugt von den beiden übrigen auch in jedem einzelnen Culturact verbundenen Richtungen jedes Cultus die eine, die mystische Aneignung des zum Genusse sich darbietenden Gottes[1] und lässt dagegen die Selbsthingabe an das Göttliche zurücktreten; man würde ihr Wesen daher nicht mit Unrecht als sacramental bezeichnen können. Mochte hier der reine Glanz des göttlichen Antlitzes noch so sehr getrübt sein durch die Hülle eines der Natur entnommenen Phantasiebildes, es war doch der Vater alles Lebens, den die nach Vereinigung sich sehnende Brust seiner altitalischen Kinder auch in der puerilen Vorstellung des Getreiderosses suchte. Das nämliche Bedürfniss, durch unmittelbare, sichtbare und leibliche Verkörperung und Vergegenwärtigung das Göttliche sich nahe zu rücken und seiner segnenden Einwirkung sich desto gewisser zu versichern, dieses Bedürfniss, welches die Darstellung des rossgestaltigen Gottes der Fruchtbarkeit durch die Bräuche des Octoberpferdes hervorbrachte, fand auf unendlich höherer Stufe auch Befriedigung in den christlichen Sacramenten der Taufe und des Abendmahls so wie in dem Streben des mittelalterlichen Katholicismus, die heilige Geschichte der Geburt, Kreuzigung und Auferstehung dramatisch oder in Werken der bildenden

---

[1] Vergl. E. Pfleiderer Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte I 148.

Kunst darzustellen. Das spätere zu Abstractionen hinneigende Götterwesen der Römer lässt sich gegenüber der ältesten italischen der reinen Naturreligion angehörigen Periode mit ihrer sinnlichen Gestaltungsfülle, von welcher der Brauch des Octoberrosses ein Ueberbleibsel ist, nicht uneben dem Protestantismus vergleichen. Nun tritt der Mensch als das religiöse Subject in den Vordergrund, und damit wandeln sich die Motive und Auffassungen der aus Pietät fortgeübten Ceremonien. Jetzt erscheint die Nachbildung des Naturvorganges zu sacramentalen Zwecken (die Tödtung des Getreiderosses, die Mitverbrennung des Blutes im Palilienfeuer) als ein Opfer und als Mittel der Lustration. Der Gott (Kornpferd) und das Gottesblut sind als solche nicht mehr verständlich, ihre Abbilder, die äusseren Zeichen der Gnadenwirkung (das Octoberross, dessen Haupt, Schwanz und Blut) gelten daher auf neuem Standpuncte als Darbringungen an einen in jüngerer Zeit an die Stelle der theriomorphischen Korndämonen getretenen Gott der Fruchtbarkeit, Mars, und als Werkzeuge der Reinigung des Menschen von Krankheit und allen Uebeln, welche sein Gedeihen und Wachsthum aufhalten und hindern. Wie hoch aber muss im altitalischen Glauben die Figur des Getreiderosses hinaufreichen, wenn Mars in den allerältesten Traditionen der Römer bereits im letzten Stadium seiner Laufbahn als Ackerbaugott angekommen ist!

KAPITEL V.

DEMETER.

§ 1. VORBEMERKUNGEN.

'Nirgend wird bei uns das geheimnissvolle Verhältniss des Saatkorns zu Demeter, durch deren tiefe Trauer um die Tochter Hungersnoth unter den Menschen auszubrechen droht, noch ähnliches erzählt', konnte J. Grimm in der Deutschen Mythologie 1845 (S. 286) nach den bis dahin eröffneten Quellen mit Recht sagen. Wenn jetzt glückliche Funde und auf Grund derselben angestellte und ausdauernd fortgesetzte Beobachtungen dazu einladen, den schönen, laut zum Herzen sprechenden Mythus von der schmerzensreichen Mutter Demeter und ihrem holden Kinde, der eine so wichtige Rolle in der Poesie und Religionsgeschichte der Griechen gespielt hat, sowie die sonstigen Dienste und Legenden der Göttin gerade aus den Volksüberlieferungen der Deutschen und ihrer Nachbarvölker verständlich zu machen, so liegt mir von vorne herein die Absicht ferne, genau dieselbe Sage als fertiges Product in originalen Schöpfungen ausserhalb Hellas nachzuweisen. Ein unter Einwirkung bestimmter localer und geschichtlicher Verhältnisse gezeitigtes Gewächs des griechischen Bodens gilt sie mir weder für ein Lehngut aus der Fremde noch für ein Erbtheil aus ferner indoeuropäischer Vergangenheit. Aber in ihren Urelementen erkenne ich auch anderswo vorkommende Typen, und die sprechenden Ebenbilder der organischen Bestandtheile, Keime oder Zellen, in welche dieses individuelle,

complicirte und aus mehreren Theilen zusammen gewachsene Gebilde des hellenischen Mythus bei zergliedernder Betrachtung sich auflöst, unternehme ich unter dem uralte Tradition festhaltenden nordeuropäischen Landvolke noch in frischen lebenden Exemplaren aufzuzeigen, und zwar in solcher Fülle und Vollständigkeit, dass von ihnen aus durch Analogieschluss eine klarere und sicherere Einsicht als bisher in die Entstehung und Grundbedeutung der in Rede stehenden Sage und Gottesverehrung möglich wird. Selbst wenn eine geschichtliche Verwandtschaft zwischen diesen Elementen nicht vorhanden sein sollte, erscheint die psychische so gross, dass wechselseitig die einen den anderen zur Aufhellung gereichen. Jede Besprechung der Demeterreligion, um welche in Verbindung mit den mystischen Weihen des Dionysos Decennien hindurch die ernste Arbeit der grössten Mythenforscher unseres Jahrhunderts sich mit Vorliebe bewegt hat,[1] wird nicht umhin

[1] Fr. Creuzer Dionysus. Heidelberg 1809. Ders. Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Darmstadt 1810—12. 4 Bde. Ausg. 3. 1837—42. Gegen ihn J. H. Voss Antisymbolik. Stuttg. 1824—26, 2. Bde. Ders. Hymnus an Demeter. Heidelberg 1826. Ch. A. Lobeck Akademische Abhandlungen de morte Bacchi, de mysteriis Eleusiniis atque Orphicis etc. seit 1810; als Abschluss siebenundzwanzigjähriger Forschungen: Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis. Regiomontii Prussorum 1829, 2 Bde. Sein Nachfolger K. Lehrs Populäre Aufsätze aus dem Alterthum, vorzugsweise zur Ethik und Religion der Griechen. Ausg. 2. Leipzig 1875. S. 275—300. 315—320. 327—333. K. O. Müller Eleusinien in Ersch und Gruber's Encyklopädie I Sect. 33 S. 268—296. F. G. Welcker Der Raub der Kora und Demeter die Stifterin des Ackerbaus in Zs. f. Gesch. u. Ausleg. der alten Kunst I 1—135. Ders. Gr. Götterlehre. Göttg. 1857—62. I 239. 385—392. II 467—571. L. Preller Demeter und Persephone, ein Cyclus mytholog. Untersuchungen. Hamburg 1837. Ders. De via sacra Eleusinia Disp. I. II. Dorpat 1841 (Ausgew. Aufs. hrsg. von R. Köhler S. 117—135). Ders. Eleusinia in Pauly's Real-Encyclopädie III 83—109. Ders. Gr. Mythol. 1854. Aufl. 3. bes. v. E. Plew. Berlin 1872—75. I 618—662. E. Gerhard Ueber den Bilderkreis von Eleusis I—III in den Abhdlg. der Berl. Akad. 1862—64. (Ges. akad. Abh. II 374 ff. 466 ff.) C. Strube Studien über den Bilderkreis von Eleusis. 1870. Supplement dazu hrsg. von H. Brunn. Leipzig 1872. A. Mommsen Heortologie. Leipzig 1864. S. 64—75. 222—269. 287—302. R. Foerster Der Raub und die Rückkehr der Persephone. Stuttg. 1874. A. Kuhn Saranyû-Ἐριννύς. Zs. f. vgl. Spr. I 439—470.

können auf den sogenannten homerischen Hymnus ein Hauptgewicht zu legen, in welchem für uns das älteste umfangreichere Zeugniss über den Mythus der beiden Göttinnen und ihren Cultus in Eleusis niedergelegt ist. Ueber diese Dichtung und über den eleusischen Götterdienst, wie er zur Blüthezeit des historischen Griechenlands bestand, sollen daher in Folgendem einige einleitende Erörterungen der weiteren Untersuchung vorausgesandt werden.

§ 2. DIE ELEUSINIEN UND DER HOMERIDISCHE HYMNUS AUF DEMETER.

Vier Stunden von Athen an der Salamis gegenüberliegenden Meeresbucht, auf vorspringendem Hügel zwischen zweien fruchtbaren Ebenen, der kleineren rarischen nordwestlich und der grösseren thriasischen im Osten,[1] liegen die spärlichen Trümmer des Demeterheiligthums von Eleusis[2], zwischen denen die Hütten des Dörfchens Levsina sich eingenistet haben. Fanatische Mönche im Gefolge Alarichs haben im J. 396 n. Chr. die heiligen Gebäude zerstört,[3] welche, auf Perikles Geheiss von Iktinos errichtet, später mehrfach restaurirt und vergrössert,[4] acht Jahrhunderte hindurch jährlich viele Tausende zur Feier der grossen Mysterien versammelten und durch die Beseligung, welche die edelsten Geister Griechenlands aus den daselbst empfangenen Weihen schöpften, zu einer Stätte wurden, die einen der erhabensten Plätze in der Entwickelungsgeschichte der Menschheit einnimmt. Der eleusische Cult war damals dreien Hauptgott-

---

[1] Vergl. W. Vischer Erinnerungen und Eindrücke aus Griechenland. Basel 1857 S. 93—102. Bursian Geographie von Griechenland. Leipzig 1862 S. 326 ff.

[2] Vergl. Unedited Antiquities of Attica. London 1817, hrsg. von der Gesellschaft der Dilettanti. Deutsche Bearbeitung Darmstadt 1829. O. Müller Eleusinien S. 285 ff. Für die eleusinischen Inschriften vergl. Fr. Lenormant Recherches archéologiques à Eleusis. Recueil d'inscriptions. Paris 1862.

[3] Vergl. Eunap. Vit. Soph. S. 52. 53 Boissonnade.

[4] Vergl. Preller Eleusinia S. 87—89.

heiten gewidmet, der Demeter, ihrer Tochter Kore oder Persephone und dem Jakchos, den man mit Dionysos identificirte. Die Priesterthümer befanden sich erblich in den Händen bestimmter Familien. Als Oberpriester fungirte der Hierophant (*ἱεροφάντης*), der die Vorzeigung der heiligen Symbole, die *δεῖξις τῶν ἱερῶν*, das *φαίνειν τὰ ἱερὰ* verwaltete, aus dem Geschlechte der Eumolpiden. Die Würde des Daduchen, des Fackelhalters (*δᾳδοῦχος*) ruhte in historischer Zeit auf der Familie des Kallias und Hipponikos, welche vom mythischen Triptolemos ihren Stammbaum ableitete, später traten die Lykomiden an ihre Stelle. Das Amt des Herolds (*ἱεροκῆρυξ*) stand einer sowohl mit den Daduchen als Eumolpiden verschwägerten Familie zu, deren Ahnentafel mit dem Götterboten Hermes und dem attischen Urkönige Kekrops anhub. Das vierte Grossamt war das des Epibomios, des Altaristen. Ausser diesen Hauptpriestern, denen sich Ministranten geringerer Art zugesellten, gab es Priesterinnen; jedem männlichen Hauptfunctionär entsprach wahrscheinlich eine weibliche Functionärin. Auch ein Kind, Knabe oder Mädchen (*παῖς ἀφ' ἑστίας*) verrichtete unter priesterlicher Leitung gewisse Sühngebräuche. Der Archon *βασιλεύς* von Athen und vier Epimeleten führten die Oberaufsicht über den ganzen Cultus.[1] Der Gottesdienst zerfiel in einen öffentlichen Theil (*πανήγυρις*) und in einen geheimen, die Mysterien, zu denen zwar in älterer Zeit jeder unbescholtene Athener mit reiner Hand und reinem Herzen, später jeder unbescholtene Hellene Zutritt hatte,[2] aber erst nachdem er, angeleitet von einem der Pflichten und Bräuche Kundigen, der sich seiner als Führer (*μυσταγωγός*) annahm, gradweise eingeweiht war. Als Regel darf man annehmen, dass mit wenigen Ausnahmen jeder Athener die Einweihung

---

[1] Vergl. Meursius Eleusinia in Gronov. Thesaur. Graec. Antiqu. Vol. VII S. 138—143. Preller Eleusinia 89—92. O. Müller Eleusinien 275—278. Hermann Gottesd. Alterth.[2] § 55, 20—28. Mommsen Heort. 233—243. Preller Gr. Myth.[3] I 647.

[2] Mann, Weib, Kind, Sklave fanden Zulass. Vergl. Lobeck Aglaopham. 14—21. G. W. Nitzsch de Eleusiniorum ratione publica. Kil. 1842. 12—17. 19—21. O. Müller Eleusinien 282.

gesucht hatte und von Zeit zu Zeit zur Befriedigung seines religiösen Bedürfnisses die Feier mitmachte. Der erste Grad hiess der der Mysten, wie auch sämmtliche Eingeweihte genannt werden, der zweite derjenige der Epopten (Schauer). Die den Eingeweihten zu Theil werdenden Offenbarungen bestanden theils in Worten (*λεγόμενα*) und Gesängen, theils und vorzüglich in Handlungen (*δρώμενα, ὄργια*), die mehrfach mit Reden und Gesang begleitet waren,[1] und diese wieder einerseits in der dramatischen Vorführung heiliger Geschichten, andererseits in der Vorzeigung heiliger Symbole. Zur Anschauung der letzteren selbst, in denen unmittelbar die Gottheit gegenwärtig geglaubt wurde, gelangten wohl nur die Epopten des letzten Grades, und das wird es gewesen sein, was man im Gegensatz zu den sonstigen *ὄψεις* als Autopsie bezeichnete.[2] Das Ganze der Begehungen, von denen man reiches Glück diesseits und ein bevorzugtes Loos nach dem Tode erwartete, galt für so ehrwürdig und heilig, dass es gottlos erschien Uneingeweihten die näheren Details mitzutheilen; solche Profanation hätte die Gnadenwirkung vernichtet. Daher der Name Mysten d. h. die Schweigenden. *Ἥ τε κρύψις ἡ μυστικὴ τῶν ἱερῶν σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον.* Strab. VII 467.

Während des Monats Anthesterion (Februar - März) wurden in Athen und zwar ausserhalb der Stadtmauer in der Vorstadt Agrae, wo die Höhen sich zur Flussrinne des Ilissos herabsenken, als Vorbereitung oder Vorweihe (*προκάθαρσις καὶ προάγνευσις τῶν μεγάλων*) die kleinen Eleusinien (*Ἐλευσίνια τὰ μικρά, τὰ μικρὰ μυστήρια, τὰ ἐν Ἄγραις*) begangen. Das Eleusinion daselbst umfasste neben anderen Stücken einen Tempel der Demeter und ihrer Tochter und einen zweiten des Triptolemos, vor dem eine Bildsäule des Epimenides aufgestellt war (Pausan. I 14). Die

[1] Daher die Ausdrücke *ἐπὶ τοῖς δρωμένοις λέγειν, ἐπᾴδειν τοῖς δρωμένοις, τὰ δρώμενα καὶ τὰ λεγόμενα.* G. W. Nitzsch de Eleusiniorum actione et argumento. Kil. 1846. 13—15.

[2] Vergl. Psellus Expos. Orac. Chald. (Migne Patr. CXXII 1136): *Αὐτοψία ἐστίν, ὅταν αὐτὸς ὁ τελούμενος τὰ θεῖα φῶτα ὁρᾷ.*

Feier daselbst liess angeblich Persephone-Kore gegen Demeter mehr in den Vordergrund treten und beschäftigte sich ausserdem mit den Schicksalen des Dionysos. Als niedere, unzweifelhaft erst später hinzugetretene Mysteriendämonen der Weihen in Agrae lernen wir Herakles und die Dioskuren kennen.[1] Wie sonst die grossen Mysterien in Eleusis den kleinen in Athen entgegengesetzt werden, stellt Plutarch Demetr. 26 die kleinen den epoptischen gegenüber: *Τότε δ' οὖν ἀναζευγνύων εἰς τὰς Ἀθήνας ἔγραψεν, ὅτι βούλεται παραγενόμενος εὐθὺς μυηθῆναι καὶ τὴν τελετὴν ἅπασαν ἀπὸ τῶν μικρῶν ἄχρι τῶν ἐποπτικῶν παραλαβεῖν. τοῦτο δ' οὐ θεμιτὸν ἦν οὐδὲ γεγονὸς πρότερον . . . . ἐπώπτευον δὲ τοὐλάχιστον ἀπὸ τῶν μεγάλων ἐνιαυτὸν διαλείποντες.* In der Regel wurde nur derjenige, der die Weihen der kleinen Mysterien genommen hatte, nach Ablauf eines halben Jahres zu den grossen zugelassen, und auch hier gelangte man noch nicht sofort, sondern erst bei wiederholtem Besuche nach mindestens einjährigem Zwischenraum zum Anschauen der höchsten und verborgensten Heiligthümer, zur Autopsie.[2] Die grossen Mysterien (*μυστήρια τὰ μεγάλα*) wurden alljährlich im Boedromion (September-October) 10—12 Tage gefeiert. Ihren Beginn machte mehrere Tage vor dem 20. Boedromion (am 14. oder 15.) die Versammlung der unter dem Geleite eines Gottesfriedens herbeigeströmten Fremden (*ἀγυρμός*); am 16. folgten Waschungen der Personen und Opferthiere im Meer (*ἅλαδε μύσται*), und am 17. und 18. andere vorbereitende Opfer und Begehungen. Am 20., nach Mommsen schon am 19. Nachmittags setzte sich von einer danach Jakcheion genannten Oertlichkeit aus der grosse Festzug nach Eleusis in Bewegung, welcher als *πέμπειν, ἐξάγειν, ἐξελαύνειν ἐξ ἄστεως*

---

[1] O. Müller Eleusinien 278. Preller Eleusinia 94. Hermann Gottesd. Alterth.[2] § 58, 25—30. Nitzsch de Eleusin. act. S. 20. Strube Bilderkr. v. Eleusis 49 ff. Mommsen Heort. 373 ff. Preller Gr. Myth.[3] I 649.

[2] Harpokr. s. v. *ἐπωπτευκότων*: *οἱ μυηθέντες ἐν Ἐλευσῖνι ἐν τῇ δευτέρᾳ μυήσει ἐποπτεύειν λέγονται.* Seneca nat. quaest. VII 31: Eleusis servat, quod ostendat revisentibus. Vergl. Hermann Gottesd. Alterth. § 55, 30. Schömann Gr. Alterth.[3] II 385. Preller Gr. Myth.[3] I 652.

'Ελευσινάδε τὸν Ἴακχον bezeichnet wurde und von dem eigenartigen Rufe oder Gesange benannt war, der sich fortwährend aus den Kehlen der Wallfahrer vernehmen liess. Die Mysten, durch Reinigungen und Fasten vorbereitet, waren mit Eppich und in Frucht stehenden Myrthenzweigen bekränzt und trugen Fackeln und Getreidegarben.[1] In dem Anführer des Zuges haben wir unzweifelhaft den mehrfach als Mitglied des Priesterpersonals genannten Jakchagogos[2] zu erkennen. Die Procession zog stets die heilige Strasse (*ἱερὰ ὁδός*), auf der sie mehrere Stationen zur Rast und Vollziehung heiliger Bräuche machte, z. B. an der Brücke über den Kephisos, wo die *γεφυρισμοὶ* genannten Neckereien und Verhöhnungen sich abspielten. Spät Abends kam man in Eleusis an, wo in dieser und der folgenden Nacht auf den rosenbedeckten blumigen Auen des thriasischen Gefildes, zumal am Brunnen Kallichoros (Schönreigen), Umläufe mit hochgeschwungenen Fackeln stattfanden, woran selbst Greise, die Alterslast abschüttelnd, Theil nahmen. Auch hier ertönte der Jakchosruf, und der Gott Jakchos selbst wurde in andeutenden Schilderungen dieser Scene mit poetischer Hyperbel als den Tanz führend gepriesen, wie er mit der Fackel voranleuchtend den Schwarm der Mysten zur Göttin geleitet, oder wie er die ganze Nacht schlaflos, das Dunkel zum Tage erhellend, Fackelglanz schaut; der Mond und der sternbedeckte Aether sammt den Nymphen scheinen den im Wirbel fortgerissenen Mysten mitzutanzen und die goldbekränzte Kora und ihre hochehrwürdige Mutter zu feiern.[3] Ueber die durch Theatermaschinen unterstützten dramatischen Aufführungen und die Vorweisungen der Symbole, welche sodann die bei so grosser Besuchermenge, trotzdem das Anaktoron sechstausend Personen auf einmal fasste,

---

[1] Himerius Orat. VII 2: *Ἀττικὸς μὲν γὰρ νόμος Ἐλευσινάδε φῶς μύστας φέρειν κελεύει καὶ δράγματα, ἡμέρου βίου γνωρίσματα.*

[2] Poll. Onom. I 35. Böckh C. I. G. I S. 470 n. 481, 11. Hermann Gottesd. Alterth. § 55, 27. Mommsen Heort. S. 254.

[3] Aristoph. Ran. 324 ff. Euripid. Jon 1074 ff. O. Müller Eleusinien 280.

der Natur der Sache nach nur abtheilungsweise zugelassenen Epopten in den folgenden Nächten zu schauen bekamen, erhalten wir nur Andeutungen, zumal aus späterer Zeit, als zum Christenthum bekehrte Heiden ihr Schweigen brachen. Hervorzuheben sind der Genuss des Kykeon, eines Mischtrankes von Wasser, Mehl und Polei, der das Fasten endigte, Herumirren in äusserster Finsterniss und die Offenbarung der höchsten und verborgensten Heiligthümer unter plötzlichem Aufleuchten des strahlendsten Lichtes. Den Beschluss der mystischen Feier machte die Ausgiessung mehrerer Gefässe (Plemochoen), wobei man zuerst zum Himmel, dann zur Erde blickend die feierlichen Worte ausrief: *Ὗε*! *Κύε*! (regne! gebäre!).

Erst nach Beendigung dieser nächtlichen Weihen trat der öffentliche Theil des Festes in seine Rechte. Er bestand — wie wir zu beweisen versuchen wollen — aus einem Scheinkampf mit Waffen, aus gymnastischen Wettkämpfen, deren Kampfpreis, ein Mass Gerste, wohl vom heiligen rarischen Felde war, und einer als Steinwerfen (Lithobolie) bezeichneten Begehung.

Alle diese Handlungen standen in engerem oder weiterem Bezuge auf Demeter und ihre Tochter, so wie deren Geschichte, den Raub der Jungfrau durch den Unterweltsgott und ihre periodische Wiedervereinigung mit der in ängstlichem Suchen nach ihr umherirrenden Mutter.

Der prächtige und als Kunstwerk bewunderungswürdige Bau des Iktinos war jedoch nicht der erste Tempelcomplex in Eleusis; schon vor ihm bestand eine umfangreiche ältere Anlage, welche von König Kleomenes von Sparta, später im Perserkriege stark beschädigt wurde. Schon damals waren die Weihen gesucht; am Jakchoszug nahmen viele Tausende Theil; Demaratus (Herodot VIII 65) sah eine Staubwolke wie von Dreissigtausend. Die Gründung des Cultus selbst verliert sich ins Dunkel der vorhistorischen Zeit. Bereits ein von Hesiod benutzter Epiker combinirte die heilige Tempelschlange der eleusinischen Demeter mit dem aus Salamis von

Eurylochos vertriebenen Drachen des Kychreus.[1] Und als die Kodriden oder Neliden aus Athen nach Ephesos auswanderten, um die Königswürde nicht mit anderen Eupatriden zu theilen, nahmen sie den Titel βασιλεῖς und den Vorsitz der dort begründeten Eleusinien als Vorrecht ihres Geschlechtes mit. Es müssen also bereits zur Zeit der Königsherrschaft die eleusinischen Demeterorgien bestanden haben, wenn gleich sie im Verlaufe einer fast anderthalb Jahrtausende umfassenden Geschichte nothwendig manchen Veränderungen unterlagen.

Das älteste und zugleich einzige umfangreichere Zeugniss über den Mythus, welcher den Hauptinhalt des Gottesdienstes ausmachte, gewährt uns der i. J. 1780 in Moskau entdeckte Hymnus auf Demeter,[2] der im jonischen Dialekt mit vielen untermischten Atticismen gedichtet, durch zahlreiche aus Homer, zumal der Odyssee, und Hesiod entlehnte Verse, Worte, Redewendungen, Situationen[3] sich als nachhesiodeisch, durch den Hauch epischer Alterthümlichkeit und

---

[1] Strabo IX 393. Vergl. Pausan. I 36, 1. Steph. Byz. s. v. Κυχρεῖος πάγος Plut. Thes. 10, Solon 9.

[2] Hauptsächlichste Editionen und Commentationen: Homeri Hymnus in Cererem nunc primum editus a Davide Ruhnkenio. Accedunt duae Epp. criticae. Lugd. Bat. 1782. Recensuit et illustr. Mitscherlich. Lips. 1787. Hom. Hymni et epigr. ed. G. Hermann. Berlin 1806. Fr. Franke Hom. Hymni Lips. 1828. Uebersetzt und erläutert von J. H. Voss. Heidelb. 1826. Hymni Hom. recens. adnot. subjunx. A. Baumeister Lips. 1860. S. 53—69. 274—335. Neueste kritische Ausg. mit Facsimile der jetzt in Leiden befindl. Hs. des 14. Jh.: Hymnus Cereris Homericus ed. F. Bücheler Lips. 1869. Fr. Creuzer Briefe über Homer u. Hesiod. Heidelb. 1817. Symbolik IV 250 ff. L. Preller Dem. u. Perseph. S. 56 ff. G. Bernhardy Grundriss der griech. Literatur. Dritte Bearb. Halle 1867. II 1, 234. O. Müller Gesch. d. griech. Literatur² Breslau 1857. I 134. G. Gemss de hymno in Cererem Homerico. Diss. inaug. Berol. 1872. O. Gutsche Quaestiones de Homerico hymno in Cererem. Diss. inaug. Halis Sax. 1872. A. Guttmann de hymnor. Homeric. historia critica. Diss. inaug. Gryphiswald. 1869. S. 31—36. Der homerische Hymnus auf Demeter (kritische Untersuchung) von Ph. Wegener. Philologus XXXV (1876) 227—254.

[3] Voss a. a. O. zu Vers 19. 44. 205. 308. 407. 440. 454. 497. Gutsche S. 15—21. Vergl. Baumeister und Bücheler a. a. O.

Originalität als jedesfalls vorsolonisch[1] zu erkennen gibt, im Alterthum aber fälschlich dem Homer zugeschrieben wurde.[2] Die häufigen Beziehungen auf eleusinische Localstätten und Festgebräuche machen gewiss, dass der Hymnus in Attika von einem in die Mysterien Eingeweihten verfertigt ist und die heilige Legende (ἱερὸς λόγος) darstellt, wie sie sich zur Erklärung heiliger Oertlichkeiten, Aemter und Handlungen, und zwar durch wiederholte epische Behandlung und den zur Bevorzugung des Lobes einzelner Functionäre eingenommenen Standpunct in den Einzelheiten mit dichterischer Freiheit mehrfach variirt, allmählig ausgebildet hatte. Wir wissen noch von mehreren solcher Hymnen, deren einer, dem unserigen nahe verwandt, im Interesse der Eumolpiden gedichtet war und dem alten Sänger Pamphos zugeschrieben wurde; noch nach dem Jahre 204 v. Chr. entstand ein anderer, um den Ruhm der damals zur Daduchie gelangten Lykomiden zu erheben; für seinen Verfasser gab man den fabelhaften Dichter Musaeus aus. Der Inhalt des homeridischen Hymnus lässt sich in Kürze folgendermassen angeben.

V. 1—90. Raub der Persephone.

V. 1—21. Der Demeter Tochter, das blühende Mädchen mit den Blumenaugen (καλυκῶπις κούρη), spielt mit den Okeaninen auf blumenreicher Wiese, wo Rosen, Narcissen und Hyacinthen blühen. Nach Zeus Rathschluss dem

---

[1] Ruhnken Vorr. S. X. Preller Dem. u. Perseph. 66. 115. Gutsche 22 ff. Zu den Zeichen des Alterthums darf aber nicht die Nichterwähnung der Athener im Hymnus gerechnet werden; denn sicher ist der Hymnus jünger als das Aufhören des Königthums in Athen, das bereits den Vorsitz der eleusischen Sacra besass (o. S. 210), und die aus Herodot I 30 gefolgerte Fortdauer der staatlichen Selbständigkeit von Eleusis bis kurz vor Solon richtig, da an dieser Stelle von einem gegen die Stadtnachbarn (in Megara) bei Eleusis geführten Kampfe, nicht von einem Kampfe gegen die Eleusinier als Stadtnachbarn, noch weniger von dem durchaus mythischen sogenannten eleusinischen Kriege die Rede ist. Vergl. H. Stein zu Herodot a. a. O

[2] Pausan. II 14, 2. IV 30, 3. I 38, 3.

Aïdoneus willfährig lässt Gäa trügerisch eine hundertdoldige Narcisse aufspriessen, von deren Balsamduft Himmel, Erde und salzige Meerfluth lacht. Indem die Jungfrau beide Hände danach ausstreckt, gähnt weit über das Feld von Nysa das Erdreich auf, und des Zeus vielnamiger Bruder (Aïdoneus, Polydegmon, Polydektes) fährt mit unsterblichen Rossen heraus, ergreift und entführt auf goldenem Wagen die Jammernde, die mit hell gellendem Laute ihren Vater Kronion um Schutz anruft. V. 22—27. Keiner der Götter und Menschen hörte den Laut der zum Vater Rufenden, nur Hekate vernahm ihn in ihrer Höhle Geklüft. V. 28. Zeus aber sass fern von den Göttern im vielumflehten Tempel von den Menschenkindern Opfer empfangend. V. 30—37. So entführte sie der Oheim und so lange sie noch Erde, Himmel und Meer schaute und leuchtende Sonnenstrahlen, so lange täuschte die Hoffnung gerettet zu werden ihren Sinn. V. 38. Vom Widerhall des unsterblichen Rufes tönen die Gipfel der Berge und die Tiefen der Meerfluth, und die Mutter vernimmt ihn. Schmerz durchdringt ihre Seele. Sie zerreisst den Schleier, hüllt die Schultern in schwarzes Gewand und eilt, wie ein Vogel, suchend über Land und Meer. Kein Gott noch Mensch will ihr wahre Kunde geben. V. 47—89. Neun Tage schon hat sie die Erde durchschweift, *Fackeln in den Händen schwingend, sie hat nicht Trank noch Speise genommen, kein Bad hat sie erquickt.* Da begegnet ihr Hekate, Lichtglanz in den Händen erhebend, und redet sie, Botschaft bringend, an: 'Wer doch raubte Persephone dir, dein Herz betrübend? Denn ich hörte den Ruf, doch sah ich's nicht mit Augen. Der allsehende Helios aber vermöchte dir wohl die Wahrheit zu sagen'.[1] Demeter stürmt, ohne eine Antwort abzuwarten, mit Hekate zum Sonnengott, der ihr den Antheil des Zeus an der That verräth, den Räuber namhaft macht und sie vergeblich auffordert, um der Ehre einer solchen Verschwägerung willen den Gram fahren zu lassen.

[1] Die Hs. gibt von dem letzteren Satz nur ein verderbtes Stück. Ich ergänze mit Ilgen, Hermann, Baumeister, Gemms: *σοὶ δ'ῶκα λέγοι νημερτέα πάντα Ἠέλιος, ὅς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει.*

V. 91—303. Demeter in Eleusis.

V. 91—168. Zürnend entfernt sich Demeter aus der Mitte der Olympier, nimmt das Aussehen einer alten Frau an und wandert nach Eleusis, wo sie sich am Jungfrauenbrunnen niederlässt. Wie die anderen Mädchen kommen auch die Töchter des Königs Keleos hierher, Wasser zu schöpfen. Demeter erzählt ihnen, wie sie Seeräubern entschlüpft sei, die sie von Kreta entführt hätten; sie wünscht sich ein Unterkommen als Kinderwärterin oder Schaffnerin im fürstlichen Hause. V. 169—189. Die Jungfrauen gehen, kehren aber bald nach eingeholter Erlaubniss ihrer Mutter Metaneira zurück — 'wie Hindinnen oder junge Kälbchen springend, mit aufgehobenem Kleidersaum und im Fluge wehendem Haar stürmten sie daher' —, um die Alte als Pflegerin ihres erst kürzlich geborenen Bruders Demophoon ins Haus zu laden. Metaneira sass mit dem blühenden Kinde im Schosse an dem Pfosten des Saales, als Demeter die Schwelle der fürstlichen Wohnung betrat. Göttlicher Schimmer erfüllte den Eingang, und der Göttin Haupt rührte an die Decke des Gemaches. V. 190—211. Die Fürstin, bleich vor Staunen und vor Entsetzen, bot ihr den eigenen kostbaren Sessel, den Demeter aber nicht annahm; sondern stumm und ohne zu lachen (ἀγέλαστος) sass sie in Gram verschmachtend auf niedrigem Stuhle und nahm weder Speise noch Trank, bis die Dienerin Jambe durch allerlei muthwillige Reden und Scherze sie zum Lachen brachte und sie bewog den aus Wasser, Polei und Mehl gemischten Kykeontrank zu geniessen, der ihr hinfort jährlich bei ihren Festen gefiel. So empfing ihr Geweihtes zuerst die erhabene Deo.[1]

[1] Die Verse 190—211 sind, wie bereits Preller (Dem. u. Perseph. 92—96), demnächst Gemms (31—34) erkannt haben (vergl. Wegener. Phil. XXXV. 238), ein späteres Einschiebsel nach dem Muster eines Liedes, welches die geschilderte Handlung in eine ganz andere Situation, wahrscheinlich nach dem lachlosen Steine (πέτρα ἀγέλαστος) verlegte. Der

V. 212. Jetzo begann Metaneira: 'Gegrüsst seist du mir (*χαῖρε*), o Weib, du dünkst mir von edelen Eltern entstammt. Aber was Götter verleihen, müssen wir mit Zwang dulden, so sehr wir trauern.' V. 224. So die Unglückliche tröstend übergibt sie ihr den Demophoon zur Pflege, und Demeter verspricht ihn sorgfältig aufzuziehen. Auch werde er, so hoffe sie, nicht an der durch die Bosheit der Amme ihm beigebrachten Behexung oder Zauberwurzel zu Grunde gehen. Denn sie wisse ein entgegenwirkendes Heilkraut, viel kräftiger als die Verderbwurz. V. 230. Unter den Händen der Göttin gedieh der Knabe wunderbar. Sie pflegte ihn wie ein Götterkind. Des Tages salbte sie ihn oftmals mit Ambrosia, liebliche Kraft ihm einhauchend und sanft im Schosse ihn haltend.

V. 239. Nachts dann barg sie in Gluthen des Herdes ihn, ähnlich dem Glimmbrand,
Heimlich vor Vater und Mutter.

Diese wunderten sich, wie er so herrlich erwuchs. Einmal belauscht die neugierige Mutter sie aus ihrer Kammer. Da sieht sie das Kind in den Flammen und schreit laut auf. So unterbricht sie die Pflegerin, die nun von ihrem Geschäfte lässt und von Lichtglanz umflossen in ihrer wahren Gestalt als Göttin sich enthüllt, ihren Namen offenbart und die thörichten Menschen schilt, welche sie verhindert dem Kinde Unsterblichkeit und nie alternde Jugend zu schenken. Jetzt entrinne Demophoon dem Tode unmöglich, aber unvergängliche Ehre werde ihm zu Theil werden, weil er auf ihrem Schosse gesessen und in ihren Armen geschlummert:

V. 265. In Abschnitten der Zeit bei der Jahre rollendem Umlauf
Werden Eleusis Söhne für ihn in jeglicher Zukunft
Gegen einander Krieg vollführen und schrecklichen Schlachtruf.[1]

Gruss *χαῖρε* v. 213 schliesst sich natürlich an den Eintritt der zur Erscheinung einer fremden Dienstfrau entstellten Demeter, hinter welcher Metaneira ein durch Schicksalschläge hart betroffenes Weib edler Abkunft, keineswegs die Göttin vermuthet. Ueber Baumeisters Einwendungen hinsichtlich *χαῖρε* s. Gemms 32 ff.

[1] *Ὥρῃσιν δ᾽ ἄρα τοῦγε, περιπλομένων ἐνιαυτῶν,*
Παῖδες Ἐλευσινίων πόλεμον καὶ φύλοπιν αἰνὴν
Αἰὲν ἐν ἀλλήλοισι συνάξουσ᾽ ἤματα πάντα.

Nachdem Demeter das Kind auf den Boden gesetzt, gebietet sie, ihr einen grossen Tempel und Altar oberhalb des Kallichorosbrunnens auf vorragendem Hügel zu erbauen, dann werde sie selber die Orgien weisen, wie in der Zukunft ihr Herz nach heiligem Brauche gesühnt werden solle. Dies sagend geht sie davon. Der Fürstin Metaneira wanken die Knie, sprachlos und stumm vergisst sie den Kleinen aufzuheben. V. 284. Die Schwestern aber vernehmen seine klägliche Stimme; aus den Betten springend machen sie sich mit dem Kinde zu thun als zärtliche Ammen und Pflegerinnen, die eine eilt die Mutter zu wecken und aus ihrer Kammer herbeizurufen. V. 292. Die ganze Nacht hindurch (παννύχιαι) sühnten sie nun die gepriesene Göttin. Am Morgen erzählten sie alles dem Keleos, der sofort eine Volksversammlung berief und mit deren Zustimmung Altar und Tempel erbaute. Den Bau hob Segen der Gottheit; Demeter aber nahm darin ihren Sitz.

V. 303—495. Rückkehr der Persephone.

Fern von den Himmlischen verweilt daselbst die Göttin, sich in Gram um die Tochter verzehrend. Ein schreckliches Jahr schafft sie dem Menschengeschlecht, keine Saat geht auf, Hungersnoth droht die Sterblichen dahinzuraffen und die Götter der Opfer zu berauben. Da sendet Zeus die Iris ab, um die Göttin zum Olymp zurückzurufen. Sie weigert die Rückkehr und droht selbst dann, als alle Olympier ihr einer nach dem anderen bittend und Ehren verheissend genaht, niemals wieder die Feldfrucht emporzutreiben, bevor sie mit Augen ihr holdes Mägdlein wiedergesehen. Jetzt erhält Hermes den Auftrag, mit schmeichelnden Worten den Aïdes zu bestimmen und aus den Tiefen des Erdreichs Persephone ans Licht heraufzuholen, die noch immer unmuthvoll und gegen den Rath der Unsterblichen antobend neben dem Herrscher der Unteren auf dem Lager sitzt. Hermes verkündet ihm in herrischem Tone den Willen des Zeus, er

gehorcht sogleich; überlegen lächelnd (offenbar in der bestimmten Voraussetzung, dass er der Gatte der Persephone bleiben werde) heisst er sie gehen und fügt hinzu: 'Kein unwürdiger Gemahl wird dir der Bruder des Zeus sein, dort (in der Unterwelt) wirst du machtvoll über alles Lebende herrschen und Ehren empfangen.' Dann steckt er ihr einen süssen Granatkern heimlich in den Mund.

Mutter und Tochter feiern ein rührendes Wiedersehen. Jene fragt, ob Persephone beim Aïdes irgend welche Speise gekostet. Wo nicht, so könne sie immer bei ihr und Kronion bleiben:

V. 398. Hast du gekostet jedoch, umkehrest du, dass in dem Erdschlund
Künftig ein Drittel der Zeit vom kreisenden Jahre du wohnest,
Doch zwei Theile bei mir und den anderen himmlischen Göttern.
Wann mit Blumen die Erd' in des duftenden Lenzes Erneurung
Tausendfältig erblüht, alsdann aus dem nächtlichen Dunkel
Steigst du empor, ein Wunder den Göttern und sterblichen Menschen.

Persephone gesteht vom Granatkern gekostet zu haben und schliesst daran eine Erzählung des Hergangs ihrer Entführung.

Rheia von Zeus abgeordnet, um ihre Tochter Demeter endlich zu den Göttern heimzuholen und der Jungfrau anzukündigen, dass sie ein Drittel des Jahres ins Dunkel des Erebos hinabsteigen, zwei Drittel bei ihm und den anderen Unsterblichen weilen soll, lässt sich auf dem rarischen Felde zur Erde nieder, der Segensflur, die, jetzt unfruchtbar, nun bald wieder von den üppigsten Aehren wimmeln sollte. Ihrem Gebote fügt sich die schönumkränzte Demeter; schnell lässt sie die Frucht der Aecker keimen und üppig aufschiessen. V. 473. Und zu den Recht sprechenden Fürsten von Eleusis sich wendend weist sie dem Triptolemos, Polyxeinos, Diokles, Eumolpos und Keleos die Dienstordnung der Heiligthümer (*δρησμοσύνην ἱερῶν*) und lehrt sie die Orgien (*καὶ ἐπέφραδεν ὄργια καλά*). Selig, wer diese schaute! Wer nicht eingeweiht, ihrer nicht theilhaft wurde, hat niemals gleiches Loos, auch nicht wenn er gestorben

im Dunkel der Unterwelt weilt! Nachdem die erhabene Göttin dieses alles gelehrt, wandelten Demeter und Persephone zum Olympos, wo sie hehr und hochehrwürdig beim donnerfrohen Kronion hausen. Glücklich, wen Sie holdgesinnt liebhaben, Plutos ist ihm Herdgenosse! V. 490. Der Dichter schliesst mit der Bitte um anmuthiges Leben als Sangeslohn von beiden Göttinnen von Eleusis, welche auch Paros und Antron als Herrscherinnen inne haben.

Die Arbeit der Kritik an dem Gedichte ist noch nicht zum Abschlusse gekommen. Nachdem jedoch durch die Untersuchungen früherer Forscher, namentlich Prellers, zahlreiche Widersprüche und Vermischungen verschiedener mit einander unvereinbarer poetischer und psychologischer Motive in demselben nachgewiesen und durch die von einem conservativen Standpuncte ausgehenden Einwürfe Baumeisters vergeblich geleugnet sind, haben neuerdings die eindringenden und scharfsinnigen Erörterungen Wegeners zu nachstehenden Ergebnissen geführt, deren in den Hauptsachen überzeugende Begründung der Leser unseres Buches an Ort und Stelle nachlesen muss.

Der sogenannte homerische Hymnus an Demeter (H) ist die Flickarbeit eines Rhapsoden, welcher aus zwei einander ganz ähnlichen und verwandten Liedern (A und B), die vermuthlich selbständige Nachbildungen eines älteren dritten (C) waren, derart eine neue Dichtung machte, dass er abwechselnd bald aus dem einen bald aus dem anderen ziemlich wörtlich entlehnte und die widersprechenden Motive und Situationen beider zu vermitteln oder zu verhüllen suchte, ohne dabei glücklich zu sein. Auch jenes dritte ältere Lied (C), die Grundlage der Redactionen A und B, muss bereits aus zwei für sich stehenden Gedichten, einer Erzählung des Raubes und der Wiederkehr der Persephone (D) und einer Schilderung von der Einkehr der Demeter in Eleusis (E) in der Weise zusammengeflickt gewesen sein, dass letztere in die Mitte der ersteren ziemlich mechanisch eingeschachtelt wurde. Noch in A und B hoben sich die Nachdichtungen dieses eingeschobenen Mittelstückes (I und II) von dem übrigen Texte deutlich ab; ebenso lassen sie sich

in H unterscheiden. Es ist jedoch in dieser uns vorliegenden Bearbeitung nicht mehr erkennbar, welcher Recension (A oder B) I und welcher II zuzurechnen sei. Wir ziehen in unserer Inhaltsangabe Wegeners I zu B, II zu A.

A. Zeus ist mitschuldig der That. Seinem Willen gemäss lässt Gäa trügerisch den wunderbaren Narkissos aufspriessen, den Persephone zu pflücken kommt. An dieser Stelle klafft plötzlich ein Erdspalt auf. Durch denselben springt Aïdoneus hervor und entrafft die Ahnungslose, die einmal laut aufschreit, in sein darunter in der Erdtiefe liegendes Reich. In ihrer Höhle sitzend hört Hekate den lauten Aufschrei der Jungfrau und sieht sie an sich vorüber hinabfahren. Sie eilt dies der Demeter zu melden (*ἀγγελέουσα*). Diese tritt vor den Thron des Zeus und fordert die Rückgabe des Mädchens. Der Göttervater aber weist sie ab und sucht sie durch die Vorhaltung zu besänftigen, der Herrscher der Unterwelt sei für Persephone kein unwürdiger Gatte. Auf alle Götter und Menschen zürnend sucht nun Demeter jeglichen Getreidewuchs zu vernichten. Den Olympos meidend geht sie zu Städten und Aeckern der Menschen. (II. Nahe bei Eleusis lässt sie sich am Wege nieder in Gestalt eines kräftigen jugendlichen Weibes voll Schönheit und Hoheit. Hier treffen sie die Töchter des Keleos Demo, Kleisidike, Kallidike, Kallithoë, ohne sie als Göttin zu erkennen. Ihnen erzählt sie das Märchen, wie sie für den Sklavenmarkt aus Kreta geraubt, aber den Räubern entschlüpft sei. Auf der Töchter Bericht ruft Metaneira sie zu sich. Himmlischer Glanz erfüllt bei der Göttin Eintritt den Palast, die menschliche Wohnung vermag ihre Gestalt kaum zu fassen, so dass die Königin voll Furcht und Scheu vom Herrensitze weicht. Ehrfürchtig begrüsst sie die Fremde und bietet derselben eine hohe Belohnung, wenn sie ihren spätgeborenen Säugling Demophoon von einer Krankheit befreie, welche die Bosheit der Amme ihm angezaubert. Die Göttin verspricht die Heilung und nimmt den Knaben an ihren duftenden Busen. In der Nacht darauf lauscht die Mutter hinter der Thür und wird gewahr, wie Demeter ihr Kind ins Feuer legt. Erschreckt schreit sie auf; die Göttin aber lässt das Knäblein fahren, offenbart ihren

Namen und ihre Würde und gebietet, ihr einen Tempel zu bauen und Orgien einzurichten, deren Ordnung sie den herbeigerufenen Fürsten von Eleusis Keleos, Triptolemos, Diokles, Eumolpos, Polyxeinos weist.) A. In den Tempel von Eleusis zieht Demeter sich zurück und verweilt dort ein ganzes Jahr. Ueber die Erde kommt vollständiger Misswachs. Durch Vernichtung der Feldfrucht beabsichtigt sie die Götter zu zwingen. Zeus lenkt ein und entsendet nach einander Iris und alle übrigen Götter, um Demeter zur Rückkehr zu bewegen. Vergebens. Schliesslich muss Rheia, der Göttin leibliche Mutter, den letzten Versuch machen; Zeus hat soviel nachgegeben, dass Persephone nur ein Drittel des Jahres in der Unterwelt und zwei Drittel bei ihr und den Oberen weilen soll. Jetzt lässt die Zürnende sich erweichen, Mutter und Tochter feiern ein frohes Wiedersehn, und die Erde deckt sich aufs neue mit Blüten und Früchten.

B. Auf blumiger Aue am Okeanus liest Persephone in Gesellschaft der Okeaninen Blumen. Da eilt ohne Vorwissen des Zeus, der in einem fernen Tempel Opfer empfängt, Aïdes, dessen Reich hier (anders als in A)[1] als ein Land jenseits des Okeanos gedacht ist, auf einem Wagen herbei und entführt die Jungfrau. Die Fahrt nimmt längere Zeit in Anspruch und geht über Land und Meer. Die Geraubte lässt wiederholte Hilferufe an ihren Vater ertönen. Aïdes sucht sie mit ihrem Geschicke auszusöhnen, indem er ihr vorstellt, dass sie als Königin der Todten grosser Ehren geniessen werde; und wohlkundig der Beschlüsse des Fatums steckt er ihr, um sie sicher an sich zu fesseln, heimlich den Granatkern in den Mund. Demeter, als sie die Tochter vermisst, zerreisst ihren Schleier, hüllt die Schultern in dunkles Trauergewand und durchirrt suchend und fragend neun Tage lang sowohl trockenes Land als Gewässer. Da weder der Gespielinnen eine, noch irgend jemand unter den Göttern und Menschen ihr über den Verbleib ihres Kindes Auskunft

---

[1] A lehnt sich an die in der Ilias gewöhnliche Vorstellung von der Lage des Todtenreiches, B. an die Odyssee an.

geben will, begibt sie sich endlich zum allsehenden Helios und fleht ihn um Mitleid an. Er erbarmt sich und nennt ihr unter Bezeigung seiner Achtung den Räuber. (I. Nahe bei Eleusis am Jungfrauenbrunnen macht Demeter Rast, in die Gestalt einer hochbetagten Greisin gewandelt. Hier finden sie die Keleostöchter Praxithea (?), Saisara, Pammerope, Diogeneia, denen sie den Wunsch ausspricht in einem vornehmen Hause Dienste zu nehmen. Zu Metaneira berufen wird sie von dieser als Wärterin Demophoons angeworben, dessen Erziehung sie zu übernehmen verspricht. Längere Zeit weilt sie im Königshause; unter ihrer Pflege gedeiht das Kind ohne irdische Speise. Nachts hält sie ihn heimlich ins Feuer. Doch eine der Schwestern (Praxithea?) beobachtet einmal dabei die Göttin und schreit auf, und nun offenbart sich die letztere in ihrer wahren Gestalt und Eigenschaft und gebietet die Errichtung der Orgien. Während die Lauscherin vor Staunen und Erschrecken ob der Erscheinung eine Zeit lang ohne Bewegung verharrt, hören die anderen Schwestern das Weinen des Brüderchens und springen aus den Betten. Die eine geht die Mutter zu wecken, die zweite hebt den Kleinen von der Erde auf und hegt ihn in ihren Armen, die dritte bereitet ein Bad. Demeter verschwindet, nachdem sie den Keleostöchtern die Einrichtung der Orgien gewiesen hat. Die ganze Nacht sühnen sie dann die unsterbliche Göttin. Morgens aber berufen sie die eleusinischen Fürsten, und diese errichten den Tempel.) *B.* Demeter verbirgt sich grollend in demselben. Zeus entsendet den Hermes, der Aïdes wegen seiner eigenmächtigen That mit rauhen Worten anherrscht und ihm den Befehl ausrichtet, Persephone herauszugeben. Dieser weigert sich nicht im Bewusstsein seiner Schuld, aber er lächelt überlegen, da er weiss, dass nach dem Genusse der unterweltlichen Speise die Gattin durch den Willen des Fatums wenigstens für einen Theil jedes Jahres ihm gesichert ist. Hermes führt die Tochter der Mutter zu, auf deren Frage sich herausstellt, dass sie vom Granatkern gekostet hat und somit nur acht Monate auf der Oberwelt verweilen darf, vier Monate in den Hades hinab steigen muss.

Das Lied D erwähnte die Einsetzung der Mysterien nicht, der Tempel sammt seiner Festordnung wurde, wie es scheint, als bereits bestehend gedacht; in ihn zog sich Demeter den Göttern grollend zurück. Bei der Vereinigung von D und E wurde es nöthig den Gründungsact auf die Zeit nach der Wiederkehr der Persephone zu verlegen, es wurde deshalb die in E gegebene Schilderung desselben in zwei Hälften zerspalten und der eine Theil an das Ende von D geschoben. Die Erzählung in H. v. 272—274 v. 292—300 v. 474—484 enthält eine Combination der verschieden gefassten Darstellungen dieser Begebenheit in A + II und B + I. Der Verfasser von H verwandte ausserdem v. 192—206 für seine Schilderung des Empfangs der Demeter bei Metaneira das Bruchstück eines ganz fremden, sowohl von A + II wie von B + I unabhängigen Liedes, welches zum Zwecke der ätiologischen Erklärung gewisser Cultusgebräuche der Eleusinien oder Thesmophorien zwar die Einkehr der Göttin in Attika mit Beziehung auf die Fabel vom Raube der Persephone, aber eine ganz andere Situation als die hier vorliegende ausmalte. Endlich weist Wegener nach, dass die Feuerweihe des Demophoon und was damit zusammenhängt in C einem bei Apollodor auszüglich erhaltenen Achilleusliede entlehnt sein muss.

Obwohl ich nicht in allen Stücken Wegener zu folgen im Stande bin und in Bezug auf mehrere wichtige Puncte weiterhin meine abweichende Ansicht begründen werde, bin ich bei wiederholter Prüfung, je tiefer ich in seine Ausführungen eindrang, desto mehr zur Ueberzeugung gekommen, dass die von ihm aufgestellte Hypothese besser als alle früheren Versuche der Gelehrten im Stande sei, die Composition des Hymnus H aufzuhellen und die in demselben aufstossenden Widersprüche begreiflich zu machen. Ist dies kein Irrthum, so stellt sich uns das lebendige Bild einer Epik dar, welche an Ort und Stelle geschäftig war und immer von neuem die Einbildungskraft aufbot, die Geschichte des Ursprungs der eleusinischen Cultushandlungen glaubhaft zu erzählen. Hierbei schlossen sich die Späteren naturgemäss an die Früheren an, sie nahmen von den Schöpfungen der-

selben auf, verwarfen oder setzten hinzu, was ihnen gut dünkte; es bildete sich eine gewisse Tradition, aber — wenn auch dem Kerne des eigentlichen Mysteriendogmas unzweifelhaft eine grössere Schonung zu Theil ward, und nur am Beiwerk gerüttelt werden durfte — so war doch bei der Abwesenheit einer kanonischen die Erzählung ein für allemal fixirenden heiligen Schrift der Ausmalung der Einzelheiten ein weiter Spielraum geboten. Vollends aber blieben die mannigfachen Legenden, mit welchen Sängermund und in ungebundener Rede vorgetragene Sage die heiligen Gebräuche und die Nebenfiguren des Cultus zu erklären und geschichtlich zu verknüpfen immer wieder versuchte, bis zur Erfindung neuer poetischer Figuren hin verschiebbar und nur mit jenem Einflusse ausgerüstet, welchen eine im Kampf um das Dasein zu allgemeinerer Anerkennung gelangte und den subjectiven Eindruck innerer Wahrheit gewährende poetische Darstellung des Sachverhaltes auf die Ueberzeugung der Menge und das Werk der Nachfolger gewinnt. Mehrere Jahrhunderte hindurch müssen in dieser Weise epische Kunst und mündliche Sage während allmählich sich ändernder Geschmacksrichtung in Gestaltung und Umgestaltung der hieratischen Legenden thätig gewesen sein. Als Anzeichen dieser Verhältnisse will ich hier nur die Genealogie des Triptolemos erwähnen. Diesen Dämon, dem auf dem rarischen Felde geopfert wurde, macht unser Homeride zu einem Nebenfürsten des Keleos, andere epische Lieder spätestens aus dem 6. Jahrh., aus denen die ältesten Kunstdarstellungen des Triptolemos schöpften,[1] zu einem Sohne desselben, Panyasis, Zeitgenosse der Perserkriege, zum Sohne des Eleusin, der Tragiker Choirilos um 524 v. Chr. zum Spross des Raros, mit welchen Namensverschiedenheiten auch Modificationen der Fabel zusammenhingen. Deutlich aber lag solchen und ähnlichen Veränderungen der Fabel nicht eine Veränderung der sacralen Institutionen zu Grunde, sondern die freie Concurrenz der das Wachsthum, Absterben und Wiedererneuern der Legende bestimmenden poetischen Schöpfungen.

[1] Vergl. Strube Studien über den Bilderkreis von Eleusis S. 2 ff.

Aus dem Gesagten ergibt sich als eine Forderung an die mythologische Forschung, in der Erzählung unseres Hymnus vier Elemente zu sondern: 1) den theologischen Kern des Mythus von Demeter und Kore; 2) dessen rein episches Beiwerk; 3) die Cultusgebräuche, welche zur Zeit der Abfassung unseres Liedes in Eleusis vorhanden waren; 4) Umstände und Namen, welche zur Erklärung dieser Gebräuche ersonnen sind. Es wäre ein verhängnissvoller Irrthum, in der ganzen Fabel vom Raube, wie sie vorliegt, die harmonische Entfaltung eines einheitlichen Grundgedankens zu erkennen, sei derselbe von philosophischem oder naturpoetischem Inhalt; neben manchem auf freier Erdichtung oder der Nachahmung anders woher geholter Motive beruhenden Schmucke werden wir auch in ihr weitreichende Einflüsse des ätiologischen Mythus auf Einzelheiten voraussetzen dürfen. Und in der That, als Anspielungen auf die gottesdienstlichen Einrichtungen und Handlungen in Eleusis wird unsere Untersuchung theils mit Sicherheit, theils mit Wahrscheinlichkeit die nachfolgenden Stücke erweisen 1) die Namen Triptolemos, Polyxeinos, Eumolpus, Diokles; 2) die Keleiden, ihren Lauf und ihre Orgien sammt dem Namen Metaneira, 3) Jambe und ihre Scherze; 4) das Fasten; 5) die neuntägige Dauer des Herumirrens; 6) den Fackellauf der Demeter H v. 48 ff.; 7) den Kykeon v. 210; 8) die Feuerweihe des Demophoon v. 239 ff.; 9) den Kampf zu seinem Gedächtniss zwischen den Eleusiniern 265 ff.; 10) die Seligpreisung der Epopten v. 480; 11) die *πάννυχις* v. 292; 12) die Narkissos v. 8; 13) die Hervorhebung des rarischen Feldes v. 450; vielleicht auch 14) das Aufschreien (*ἰάχειν*) der Persephone v. 81 und 15) den Ausdruck *ἀγέλαστος* v. 200. Wir werden, wenn diese Nachweisung zutrifft, dadurch umgekehrt zwar bei weitem nicht vollständig, aber doch in sehr wesentlichen Theilen über den Bestand der sacralen Institutionen zur Zeit der Abfassung des Hymnus unterrichtet, und dieser Umstand im Verein mit dem anderen, dass er für uns die erste genauere, bei einer die Anwüchse ausscheidenden Kritik eine ältere einfachere Form noch erreichbar machende Aufzeichnung des eigentlichen Mysterienmythus enthält, verleiht demselben den hohen Werth

einer unmittelbaren, zuverlässigen und inhaltreichen Urkunde ersten Ranges für den eleusischen Mysterienglauben und Mysteriendienst aus verhältnissmässig früher Zeit.[1] Von ihm aus, als einem festen Standpuncte, dürfen Schlüsse auf die Entwickelung vorwärts und rückwärts gewagt, ja es darf mit einiger Hoffnung des Gelingens, da im Cultus und in Verbindung mit demselben reiner und ungetrübter als in einer sich selbst überlassenen Epik das Alterthum sich zu erhalten pflegt, eine Untersuchung über die Anfänge der Demetermythologie unternommen werden. Dieser Untersuchung erwächst eine naturgemässe Gliederung aus den beiden Gruppen, in welche der Stoff des Hymnus zerfällt. Wir wenden uns demnach zunächst der Betrachtung des Mythus vom Raube und der Rückkehr der Persephone und den damit zusammenhängenden Heiligthümern, sodann den von der Einkehr der Göttin handelnden hieratischen Legenden zu, und richten den ersteren Theil so ein, dass wir zunächst Demeter, demnächst Kore für sich, endlich die Verbindung beider Göttinnen besprechen und zusehen, was sich einerseits aus Homer und den anderen ältesten litterarischen und sprachlichen Denkmälern so wie aus dem Cultus, andererseits aus der kritischen Zergliederung des pseudohomerischen Hymnus über ihr Wesen ergibt.

§ 3. DEMETER DIE URHEBERIN DER CULTURFRUCHT.

Bei Homer und Hesiod und dem Dichter des homerischen Hymnus ist Demeter eine von Gaia unterschiedene Göttin, welche ausschliesslich im Wachsthum der Halmfrucht ihre Wirksamkeit entfaltet. Erst in jüngerer Zeit wird ihr Walten auch auf andere Fruchtarten ausgedehnt. Es bringt Gewinn zu beobachten, in welchen Formen die angegebene Vorstellung

[1] Vergl. O. Müllers Ausspruch (Gr. Literaturg.[2] I 128): Die alte heilige Sage der Eleusinier liegt hier in ihrer reinen und unverfälschten Gestalt vor uns, insoweit sie in einer dem geläuterten Geschmack zusagenden Weise in epischer Form sich darstellen liess. Daraus kann man auf die hohe Wichtigkeit des Hymnus für die Geschichte der griechischen Religion schliessen.

sich äussert. Das älteste Zeugniss für die Göttin gewährt die bei Homer und Hesiod beliebte Formel *Δημήτερος ἀκτή* (Substantivirung des Adj. verb. v. *ἄγειν*[1]), durch welche[2] das Getreide als der Schatz, die Gabe, der Gegenstand bezeichnet wird, den Demeter mitbringt, mit sich führt oder herbeiführt. Es wird damit ein Miteinandersein, ein gleichzeitiges Gegenwärtigsein beider, der Göttin und der Pflanze, ausgesagt. Bei späteren Schriftstellern heisst das Getreide

---

[1] Vergl. Göttling zu Hes. Sc. Her. 290, der wegen des Gebrauchs von *ἀκτή* für das ungedroschene Getreide (Hes. O. e. D. 466) die vom Scholiasten zu Il. XI 631 herrührende Ableitung und Deutung auf das 'geschrotene' Korn (Mehl, Graupe) aus *ἄγνυμι* zurückweist. Entschiedener noch wird in *Δημήτερος ἀκτή* dieser Verbalstamm durch sein Digamma (Curtius Grundz.[4] 530, vergl. Il. XVI 769) ausgeschlossen. Der Gleichklang mit *ἀκτή* Küste, auch einem Verbaladjectiv, kann nur zufällig sein, da dessen Grundbedeutung 'das Zugespitzte' Wurz. ak für *Δ. ἀκτή* nicht passt, es müsste denn letzteres Wort ursprünglich die Aehren als Spitzen der Halme bezeichnen. Schon Homer verwendet *ἄγειν* vielfach für das Mitbringen, mit sich Führen lebloser Gegenstände (*πέπλους, κειμήλια, χρήματα.* Od. XIV 385. Il. XI 632. *Νέφος λαίλαπα ἄγει*, die Wolke bringt den Sturm mit, Il. IV 278.

[2] *Ἀνδρὶ δέ κ' οὐκ εἴξειε μέγας Τελαμώνιος Αἴας,*
ὃς θνητός τ' εἴη καὶ ἔδοι Δημήτερος ἀκτήν.
Il. XIII 321.

Πὰρ γὰρ σοὶ πρώτῳ πασάμην Δημήτερος ἀκτήν.
Il. XXI 76.

— — — — — — — *βίος*
ὡραῖος, τὸν γαῖα φέρει, Δημήτερος ἀκτήν.
Hes. O. e. D. 32.

Auf dem Schilde des Herakles *ἔην βαθὺ λήϊον· οἵ γε μὲν ἤμων*
αἰχμῇς ὀξείῃσι κορυνιόεντα πέτηλα
βριθόμενα σταχύων, ὡςεὶ Δημήτερος ἀκτήν.
Hes. Sc. Her. 288.

Δμωσὶ δ' ἐποτρύνειν Δημήτερος ἱερὸν ἀκτὴν
δινέμεν, εὖτ' ἂν πρῶτα φανῇ σθένος Ὠρίωνος,
χώρῳ ἐν εὐαεῖ καὶ ἐϋτροχάλῳ ἐν ἀλωῇ.
Hes. O. e. D. 597.

Μέσσῃ δ' ἑβδομάτῃ Δημήτερος ἱερὸν ἀκτὴν
εὖ μάλ' ὀπιπτεύοντας ἐϋτροχάλῳ ἐν ἀλωῇ
βάλλειν. Hes. O. e. D. 805.

die 'Frucht der Demeter' (*Δήμητρος καρπός*).[1] Aus ihr hat es seinen Ursprung, bald wird es als ihr Geschenk, bald als ihr Erzeugniss aufgefasst. Sie lässt die Saaten spriessen, Aehren ansetzen und zur Reife bringen. Ehe der Pflug in die Erde geht, soll der Landmann die Göttin des Getreidesegens und den auf die Erde wirkenden Zeus (Zeus Chthonios)[2] anrufen, dass die reifen Aehren schwer werden mögen. Der Dichter des hom. Hymnus bezeichnet es v. 469 als das Amt der Göttin den Menschen die lebenerhaltende Frucht wachsen zu lassen (*καρπὸν ἄεξε φερέσβιον ἀνθρώποισιν*). Vergl. v. 471:

Schnell aufspriessen liess sie die Frucht hochscholliger Aecker,
Und ganz ward von Gespross und üppiger Blüte das Erdreich
Schwervoll.[3]

Wenn sie zürnt, so versteckt sie das Saatkorn in der Erde, und nichts geht auf. v. 305:

Aber ein grausliches Jahr auf der nahrungsprossenden Erde
Schuf sie dem Menschengeschlecht, ein entsetzliches, keinerlei Samen
Keimte der Grund; so barg ihn die schönumkränzte Demeter.
Eitel durchzogen das Feld mit gebogenem Pfluge die Rinder,
Eitel verstreuete man viel gelbliche Gerst' in die Saatflur.[4]

---

[1] *Δήμητρος καρπός.* Herod. I 193. IV 198. Xenoph. Hellen. VI 3, 6. *Δημήτριοι καρποί.* Aelian. de nat. an. 17, 16. *Δημητριακοὶ καρποὶ* Geopon. I 12, 36. Paroemiogr. gr. I app. IV 20.

[2] Vergl. Lehrs Populäre Aufsätze[2] 298. Hes. O. e. D. 465:
Εὔχεσθαι δὲ Διὶ χθονίῳ, Δημήτερί θ' ἁγνῇ,
ἐκτελέα βρίθειν Δημήτερος ἱερὸν ἀκτήν,
ἀρχόμενος τὰ πρῶτ' ἀρότου.

So sagt noch Theokrit in Nachahmung eines Schnitterliedes Id. X 42:
Δάματερ πολύκαρπε, πολύσταχυ, τοῦτο τὸ λᾷον
εὐεργόν τ' εἴη καὶ κάρπιμον ὅττι μάλιστα.

[3] *Αἶψα δὲ καρπὸν ἀνῆκεν ἀρουράων ἐριβώλων,*
πᾶσα δὲ φύλλοισίν τε καὶ ἄνθεσιν εὐρεῖα χθὼν
ἔβρισ'.

[4] *Αἰνότατον δ' ἐνιαυτὸν ἐπὶ χθόνα πουλοβότειραν*
ποίησ' ἀνθρώποις καὶ κύντατον· οὐδέ τι γαῖα
σπέρμ' ἀνίει, κρύπτεν γὰρ ἐϋστέφανος Δημήτηρ·
πολλὰ δὲ καμπύλ' ἄροτρα μάτην βόες εἷλκον ἀρούραις,
πολλὸν δὲ κρῖ λευκὸν ἐτώσιον ἔμπεσε γαίῃ.

Das Segensgefilde Rarion war damals nicht fruchtbar,
sondern geruhig
Stand's nun, nirgend begrünt; denn es hüllte die gelbliche Gerst' ein
Durch der Demeter Beschluss.[1]

Auf die genannten Thätigkeiten der Göttin beziehen sich mehrere Beinamen, welche das Leben der Getreidepflanze auf allen seinen Entwickelungsstufen begleiten. Als **Anesidora** (vom Emporwachsenlassen, *ἀνιέναι*, der Früchte) wurde Demeter zu Phlya in Attika verehrt (Pausan. I 31, 2). Vergl. die wohl mit dem Gedanken an *ἀνάγειν* den von *ἀνάσσω* abgeleiteten Eigennamen auf *αναξ* (Fick Die griechischen Personennamen S. 11) nachgebildete Form *Ἀναξιδώρα, ἡ ἀνάγουσα καὶ ἀνιεῖσα τοὺς καρποὺς ἐκ γῆς Δημήτηρ.* Hesych. Als Wachsthumsgeberin hiess sie *αὐξιθαλής*, als Erzeugerin des frischen Grüns der jungen Halme *Χλοηφόρος* (Schol. Aristoph. Lysistr. 835), *Χλοόκαρπος*. Davon ist der Cultname **Chloe**, unter dem Demeter in Athen mit Gê Kourotrophos gemeinsam in einem besonderen Heiligthume verehrt wurde,[2] als Liebkosungswort abgeleitet, geradeso wie z. B. *Ἱερός*, *Χοῖρος* u. a. als Hypokorismata von zweistämmigen Vollnamen anzusehen sind. Dann bildet und nährt sie die Aehren und wird dadurch *Καρποποιός* (Eurip. Rhes. 964), *σταχυηφόρος* und *φερέσταχυς* (vergl. *καρποφόρος βασίλεια* Arist. Ran. 382). *Καρποφόρος* war auch Cultname der Göttin auf Lesbos und zu Tegea (C. J. G. n. 2175. 2177. Pausan. VIII 53, 3). In Syrakus ward sie als *Σιτώ* (d. h. *σιτοφόρος*) verehrt, Polemo bei Athen. III 73. 109 a. Sie heisst auch *πολύκαρπος* viele Früchte gebend (Theokr. Id. X 42). In Bezug auf eine einzelne Getreideart drücken denselben Gedanken aus *φιλόπυρος*, (Philipp. Thessal. Anth. Palat. VI 36), *πυροφόρος* (Eur. Phoen. 694). Nur eine andere Wendung dieser Begriffe ist die Angabe, dass Demeter die zur Kornreife günstige Zeit herbeiführe (*Δ. ὡρηφόρος ἀγλαόδωρος* Hymn. 54. 192. 492), dass die

[1] V. 451: *ἀλλὰ ἔκηλον*
ἑστήκει πανάφυλλον· ἔκευθε δ' ἄρα κρῖ λευκὸν
μήδεσι Δήμητρος καλλισφύρου.

[2] Semos bei Athen. XIV 10. 618 d. Aristoph. Lysistr. 835. Pausan. I 22, 3.

furchendurchwandelnden Horen ihr gesellt seien (Zonas, Anth. Palat. VI 98).

Es gab Volkslieder, welche sichtlich dem Gebrauche des wirklichen Lebens gedient haben. Sie enthielten, wohl als wiederkehrenden Refrain, einen Anruf an Demeter, der entweder den Dank für Gewährung grosser (aus mehreren Garben zusammengefügter) und schöner Erntebündel (*καλοὶ οὖλοι, ἴουλοι*) oder die Bitte um solche Gabe aussprach, oder die Göttin selbst als *καλλίουλος*, als Inhaberin schöner Garben pries. Daher bekamen durch Metonymie solche Gesänge selbst den Namen *οὖλοι, Δημητρίουλοι* (*Δημήτρουλοι*), *καλλίουλοι*. Das Fragment eines wahrscheinlich späten Dichters enthält die emphatische Aufforderung:

'Lass reichlich ertönen den Ulosgesang, den Ulosgesang, den Julosgesang'.[1]

Semos geht in seiner Schrift über Dank- und Loblieder soweit, ohne Einschränkung den Namen *οὖλοι* oder *ἴουλοι* auf alle Hymnen zu Ehren der Demeter auszudehnen; schwerlich mit Recht. Obschon die ansprechende zuerst von J. Grimm[2] aufgestellte Vermuthung des Beweises entbehrt, dass die Namen Demetergebund (*Δημητρίουλος*), Schöngebund (*καλλίουλος*) oder abgekürzt schlechthin Bund (*οὖλος*), ehe sie auf die Lieder übertragen wurden, *κατ' ἐξοχήν* einem einzelnen, bestimmten, durch Schmuck ausgezeichneten, mit Feierlichkeit besonders geehrten Garbenbündel zugekommen seien, zeugen die angeführten Thatsachen jedesfalls für eine vorzugsweis enge Verbindung der Begriffe Demeter und Erntegarbe. Dafür spricht auch der Beiname der Göttin *Ἰουλώ* d. i. wohl *ἰουλοφόρος*

---

[1] Athenäus XIV 10. 618 d: *Σῆμος δ' ὁ Δήλιος ἐν τῷ περὶ παιάνων φησί· Τὰ δράγματα τῶν κριθῶν αὐτὰ καθ' αὑτὰ προσηγόρευον ἀμάλας· συναθροισθέντα δὲ καὶ ἐκ πολλῶν μίαν γενόμενα δέσμην οὔλους καὶ ἰούλους· καὶ τὴν Δήμητρα ὁτὲ μὲν Χλόην, ὁτὲ δὲ Ἰουλώ. ἀπὸ τῶν τῆς Δήμητρος εὑρημάτων τούς τε καρποὺς καὶ τοὺς ὕμνους τοὺς εἰς τὴν θεὸν οὔλους καλοῦσι καὶ ἰούλους. δημήτρουλοι καὶ καλλίουλοι. καὶ 'Πλεῖστον οὖλον οὖλον ἵει, ἴουλον ἵει.'*

[2] Haupt Zs. 7, 393. Was Grimm hier sonst noch über *ἴουλος* und *Δημήτηρ Ἰουλώ* sagt, mischt ganz heterogene Dinge durcheinander und ist in allen Theilen unhaltbar.

(vergl. Σιτώ), welchem ein spätes ἀμαλλοφόρος bei Nonnus (Dion. 26, 244) sich anschliesst. Unter Demeters Fürsorge steht deshalb das Geschäft des Mähens. Ἐπόγμιος Δημήτηρ, Δημήτηρ ἡ ἔφορος τοῦ θέρους (Anth. Palat. VI 258. Suid. s. v. ὄγμος) d. i. ἡ ἐπὶ τῶν ὄγμων. Vergl. den Pan ἐπικυψέλιος, den Apollon und Hermes ἐπιμήλιος. Ja éine, freilich in älteren Quellen nicht nachweisbare, Vorstellung gab der Göttin selbst die Sichel in die Hand.[1] Mit der geschnittenen Frucht füllt sie ihren Verehrern die Vorrathskammer (Hille)[2] oder die Dreschplätze[3] und sorgt dafür, dass daselbst der

---

[1] Das von Welcker Gr. Götterlehre II 469 aufgeführte Epitheton der Dem. δρεπανοφόρος weiss ich nicht zu belegen; aber z. B. in dem von Albricius de Deor. imagg. 23 (Preller Dem. u. Perseph. 313 Anm. 80) angeführten Bilde 'in manu sinistra Ceres tenebat falcem messoriam et baculum ad terendum frumentum; a quo etiam latere erant duo agricolae, quorum unus metebat et alius frumentum baculo triturabat.' Aus dieser Vorstellung leiteten sich etymologische Localsagen ab, welche gewisse aus der sichelförmigen geographischen Gestalt entsprungene Namen von Oertlichkeiten zu deuten suchten. So von Drepanon oder Drepana (Trapani) in Sicilien: 'Quidam Drepana dictum volunt a falce Cereris, quam ibi, cum filiam suam Proserpinam quaereret, amisit. Serv. zu Verg. Aen. III 707. Den alten Namen Drepane für die sichelartig gebogene Insel Korkyra führte die Sage darauf zurück, dass Demeter dort eine Sichel weggeworfen oder versteckt habe, welche Hephästos ihr schenkte, um den Titanen das Mähen zu lehren oder selbst die Früchte zu schneiden (αἰτησαμένην δρέπανον παρ' Ἡφαίστου τοὺς Τιτᾶνας διδάξαι θερίζειν. Schol. Apoll. Rhod. IV 983. ἔλαβε παρ' Ἡφαίστου τέμνειν τοὺς στάχυας. Tzetz. zu Lycophr. 869. Schwarz, der diese Erzählungen für seine Hypothese, Demeters Sichel sei der Blitz, verwerthet (Urspr. d. Myth. S. 135), verkennt ihren rein ätiologischen Charakter; aber auch bei völliger Anerkennung desselben bleibt als Substrat dieser unseren localen Riesensagen ähnlichen Geschichten der Glaube bestehen, dass Demeter sich der Sichel als eines Werkzeugs bediente. Alles übrige ist willkürliche Erfindung und kein Naturmythus, am wenigsten ein meteorischer.

[2] Ἐργάζευ, Πέρση, δῖον γένος, ὄφρα σε λιμός
ἐχθαίρῃ, φιλέῃ δέ σ' ἐϋστέφανος Δημήτηρ
αἰδοίη, βιότου δὲ τεὴν πιμπλῇσι καλιήν.
Hesiod O. e. D. 299.

[3] Εὐαλωσία· Δημήτηρ, ὅτι μεγάλας τὰς ἅλως ποιεῖ καὶ πληροῖ· Hesych. Βωμῷ πὰρ Δάματρος ἀλωάδος, ἇς ἐπὶ σωρῷ αὖτις ἐγὼ πάξαιμι μέγα πτύον. Theokr. Id. VII 155. Δημήτηρ σωρῖτις. Hymn. Orph. 39, 5.

Kern reinlich aus Hülse und Spreu zu Tage komme.[1] Die Spenderin der Brodfrucht wurde im weiteren Ausbau dieses Vorstellungskreises als die *grosse Göttin*, *Getreidekönigin*, schöngelockte Herrscherin (*μεγάλη θεός, ἐϋπλόκαμος ἄνασσα* Il. XIV 326. *καρποφόρος βασίλεια* Aristoph. Ran. 382), als die alle sättigende, lebenerhaltende Ernährerin (*πολυφόρβη* Hes. Theog. 912, *πολυτρόφος* Kallim. hymn. VI 2, *φερέσβιος* Antiphan. Agr. frg. 1, *ζωοδότειρα*), und umgekehrt unstillbarer Hunger und Hungersnoth als die Wirkung ihres Zornes aufgefasst. Wir sehen letzteres Motiv hineingetragen in die Sage von Erysichthon, den Demeter mit Heisshunger gestraft haben soll, weil er einen heiligen Baum ihres Haines geschädigt. Ich glaube jedoch AWF. 12 ff. wahrscheinlich gemacht zu haben, dass der Kern dieser Erzählung eine reine Dryadensage war, in welcher Demeter noch keine Rolle spielte.[2] Andererseits war es natürlich, die fürsorgende Göttin zum Vorbild, zur Helferin, Vorsteherin aller Verrichtungen des Landmanns, diese zu einem auf sie bezüglichen, ihr geheiligten Werke (*ἔργα Δημήτερος*. Hesiod O. e. D. 393) zu machen. *Δαματρίζειν* war auf Kypros ein Ausdruck für ernten (Hesych). Der schon in früher Zeit regsame Rationalismus bildete diesen Glauben dahin um, dass Demeter zuerst die Anpflanzung und Behandlung der Halmfrüchte, das Mahlen und Brodbacken erfunden und den Menschen gelehrt habe.[3] In dieser Ueberzeugung wurzelt die attische Triptolemoslegende.

Eine andere Weiterbildung des ursprünglichen Gedanken-

---

[1] Il. V 499:

Ὡς δ' ἄνεμος ἄχνας φορέει ἱερὰς κατ' ἀλωάς
ἀνδρῶν λικμώντων, ὅτε τε ξανθὴ Δημήτηρ
κρίνῃ ἐπειγομένων ἀνέμων καρπόν τε καὶ ἄχνας.

Vergl. die *Δημήτηρ λικμαίη*, welche nach einem Gedichte des Zonas aus Sardes (Anth. Palat. VI 98. Suid. s. v. *λικνίνος*) in Verbindung mit den 'furchendurchwandelnden' Horen Ernteopfer empfängt. AWF. 248.

[2] Damit widerlegt sich, was Bötticher, Baumcultus der Hellenen S. 50, und Overbeck, Gr. Kunstmyth. III (II 4) 409, aus der Erysichthonsage über die Verehrung der Demeter in Gestalt eines Baumes gefolgert haben.

[3] S. die Belege bei Preller Dem. u. Perseph. 326. Anm. 34.

vorraths der Demetermythe bestand in der Ausdehnung des Machtgebietes der Göttin auf die Gartenfrüchte. Die Gemüsekräuter (*λάχανα, ὄσπρια, χέδροπα*) hiessen *Δημήτρια σπέρματα*[1], und die Pheneaten wollten die Hülsenfrüchte (*ὄσπρια*) mit Ausnahme der den grossen Göttinnen zu Eleusis verhassten Bohnen aus der Hand der Demeter erhalten haben.[2] Dass die Aecker häufig mit Obstbäumen (Il. IX 541 ff.) eingefriedigt wurden, war ein Anlass mehr, auch die letzteren in den Wirkungskreis der Göttin hineinzuziehen. Bei Kallimachus bringt sie auch die rothbackigen Aepfel, wie sie die Aehre reift und den Ackerstier, den Gehilfen des Menschen bei den geweihten Arbeiten, nährt.[3] In Selinus und Megara verehrte man eine Demeter *μαλοφόρος*.[4] Schliesslich wird der gesammte Fruchtsegen aller Jahreszeiten (*ὥρια* Od. IX 131, vergl. *ὡραῖος*) der Gegenstand ihrer Pflege. Auf Münzen von Smyrna aus der Zeit Domitians tritt in diesem Sinne eine Demeter *ὡρία* auf.[5] Doch bleibt die Verallgemeinerung des Wesens der Ackerbaugöttin, welche schon wegen der Jugend des Gemüse- und Obstbaus in Griechenland[6] die Vermuthung der Unursprünglichkeit gegen sich hat, immer vereinzelt und erklärt sich im einzelnen Falle mehrfach aus rein localen Gründen; so der Anspruch der Phytaliden, aus Demeters Hand die erste Feige erhalten zu haben (Pausan. I 37, 2),

---

[1] Galenus zu Hippokr. de acut. morb. XVII: *Σῖτον δὲ ὀνομάζουσιν οἱ ἄνθρωποι μάλιστα μὲν τοὺς πυρούς, ἤδη δὲ καὶ τὰς κριθὰς τούτοις προσνέμουσι καὶ τὰς ζειάς. ἐπὶ πλέον δὲ ἐκτείνοντες τὴν προσηγορίαν καὶ τὰ Δημήτρια καλούμενα σπέρματα συγκαταλέγουσι, φακοὺς δηλονότι καὶ κυάμους καὶ θέρμους, καὶ λαθύρους, ἔλυμόν τε . . . . καὶ ὅσα τἄλλα τοιαῦτα.*

[2] Pausan. VIII 15, 1. Vergl. Preller Dem. u. Perseph. 319.

[3] Kallim. Hymn. in Cer. 136:

Φέρβε βόας, φέρε μᾶλα, φέρε στάχυν, οἶσε θερισμόν.

[4] Der Cult zu Megara hat in Folge der volksetymologischen Umdeutung von *μᾶλα* Aepfel in *μᾶλα* Schafe wieder zu einer ätiologischen Legende Ursache gegeben. Vergl. Pausan. I 44, 4. Sauppe Götting. Nachr. 1871. 607 ff. Preller Dem. u. Perseph. 321 Anm. Plew zu Preller Gr. Myth. I 633.

[5] Sallet Zs. f. Numism. IV 315 ff.

[6] Vergl. Hehn Kulturpflanzen und Hausthiere [2] 61. 204. 269. 329.

aus dem überwiegenden Ansehen der Göttin des benachbarten Eleusis.

Noch in mannigfachen Bildungsproducten gewähren Sitte und Sprache Anzeichen dafür, dass die Beschränkung der Demetergaben auf die Halmfrucht das Ursprüngliche war. Wo eine Flur durch guten Kornwuchs in eigenthümlicher Weise sich auszeichnete, gewahrte das gläubige Auge ein besonderes Walten der Göttin, und man grenzte ihr gerne daselbst einen heiligen Bezirk (τέμενος) ab, in dem sich anfangs wohl nur ein schmuckloser Altar, hernach vielfach ein Tempel erhob. So in der späthomerischen Zeit in dem nach seinen Weizenfeldern benannten Pyrasos in der thessalischen Phthiotis (Il. II 695), so in Eleusis am rarischen Gefilde. Das getreidereiche Thasos hiess Δημήτερος ἀκτή (Dionys. Perieg. 523. Etym. M. 820, 40). Den heiligen Bezirk schmückte bald ein schattiger Hain, der nachmals bei wenigen Demeterheiligthümern fehlte. — Nur auf die **Brodfrucht** erstreckt sich die metonymische Uebertragung des Namens der Spenderin auf das Geschenkte. Wie man Bakchos, Dionysos für Wein sagte, ward **Demeter** zu einem Namen des **Getreides**[1] oder des **Brodes**.[2] Ein ungenannter Dichter, vermuthlich ein sehr junger archaisirender aus der alexandrinischen Periode, führte diese Metapher in einer Weise fort, welche den Anschein erwecken könnte, als ob er den Nachhall einer alten und volksthümlichen Vorstellung verwerthe. Er erwähnt des Kornschnitts mit den Worten:

Wenn die Jünglinge dann **Demeters Glieder zerschneiden**.[3]

Die einzelnen Wortformen entsprechen altepischem Gebrauch, der ganze Vers aber macht den Eindruck des Gesuchten und Gekünstelten, und Plutarch bringt das Citat als ein Beispiel

[1] Vergl. das Orakel bei Herodot VII 142:

Ἦπου σκιδναμένης Δημήτερος ἢ συνιούσης.

[2] Oppian. Halieut. III 463.

[3] Plut. de Is. et Osir. 66: *Ποιητής δέ τις ἐπὶ τῶν θεριζόντων·*

Δῆμος ὅτ' αἰζηοὶ Δημήτερα κωλοτομεῦσιν.

Es ist wohl sicher anzunehmen, dass Plutarch den Vers nicht aus dem Originale, sondern aus der gelegentlichen Anführung eines Grammatikers oder Lexicographen schöpfte.

für rationalistische Religionszerstörung. Eine besonnene Kritik wird sich daher durch die vollere Personification nicht beirren lassen und es vorziehen, bis auf Weiteres den Gedanken an eine aus einem älteren Zeitalter der Dichtkunst herrührende Reliquie abzuweisen, welche — wenn als solche erwiesen — freilich von hoher Bedeutsamkeit würde.

Die Erstlinge der Ernte brachte man am Erntefeste z. B. auf Kos der Geberin des Getreidesegens zum Genusse dar.[1] Ein Gedicht der Anthologie führt einen kleinen Landmann, einen griechischen Kolonisten, vor Augen, der selbst im fremden Lande (Lydien) den heimischen Väterbrauch fortübt, der Demeter Likmaiê nach dem Ausdrusch den ihr gebührenden Antheil von der Ernte (*μοῖραν ἀλωίτα*) auf einen hölzernen Dreifuss zu stellen.[2] An einigen Stätten fand auch jene abgeleitete Vorstellung, dass Demeter den gesammten Fruchtsegen des Jahres gewähre, im Cultus Ausdruck. Der 'schwarzen Demeter' feierten die Einwohner von Phigalia jährlich ein communales Erntedankfest nach Einsammlung aller Früchte des Jahres, wobei sie Obst und Weintrauben nebst Honigwaben und ungereinigter Schafwolle auf den vor ihrer Höhle stehenden Altar legten und als Spende Oel darüber gossen. Den heiligen Dienst versah eine Priesterin und jedesmal der Jüngste von den drei aus der Bürgerschaft erwählten Hierothyten. Ausserdem brachten Private auch wohl ausserhalb des bestimmten Tages Früchte als Gaben dar.[3] Vor die Bildsäule im Heiligthum der Demeter Mykalessia (in Boeotien), dessen Hüter der idäische Daktyl Herakles sein sollte, trug man von allen Früchten, welche zur Zeit der Obsternte zu reifen pflegen (*ὅσα ἐν ὀπώρᾳ πέφυκεν ἡ γῆ φέρειν*); es ging die Rede, sie hielten sich das ganze Jahr hindurch

---

[1] Theokr. Id. VII 3 in der Schilderung eines vermuthlich auf der Insel Kos wirklich erlebten Erntefestes: *τᾷ Δηοῖ γὰρ ἔτευχε Θαλύσια.* — v. 31: *ἁ δ' ὁδὸς ἅδε θαλυσιάς· ἦ γὰρ ἑταῖροι ἀνέρες εὐπέπλῳ Δαμάτερι δαῖτα τελεῦντι ὄλβω ἀπαρχόμενοι· μάλα γάρ σφισι πίονι μέτρῳ ἁ δαίμων εὔκριθον ἀνεπλήρωσεν ἀλωάν.*

[2] Zonas aus Sardes. Anth. Palat. VI 98. Vergl. AWF. 248.

[3] Pausan. VIII 42, 5.

frisch (Pausan. IX 19, 4). Der Daktyl Herakles als Genosse der Demeter gibt einen Anhalt, um mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit die Einrichtung dieser Form des mykalessischen Gottesdienstes frühestens in den Anfang des sechsten Jahrhunderts d. h. in die Zeit des Epimenides und Solon zu setzen.[1]

Demeter ist freilich schon in der ältesten Poesie in idealer Menschengestalt gedacht und daher mit denselben epischen Beiwörtern ausgestattet, welche auch anderen Göttinnen zustehen,[2] aber der Tafelrunde der Olympier gehört sie bei Homer noch nicht an. Wenn gleich dann später der Homeride auch sie, der Analogie aller übrigen Götter folgend, im Olympos zu Hause sein lässt, bleibt für alle Folgezeit ihr Auftreten ein derartiges, dass deutlich das Gefühl durchbricht, sie habe eigentlich im Saatfeld selbst ihre Stätte, entfalte in diesem gleichsam als immanente Macht ihr Wesen und ihre Wirksamkeit. K. Lehrs, einer der feinfühligsten Beobachter griechischer Anschauung, bestätigt diesen Eindruck, indem er (Populäre Aufsätze 290) Demeter eine Göttin nennt, 'als deren gewöhnlichen Wohnplatz man sich die Erde dachte.' Er sagt, dass 'Demeter, wiewohl eine hohe olympische Göttin, doch als Getreidegöttin, ihrer Gabe und ihrem Amte gemäss, als vorzugsweise auf der Erde hausend und schaltend in der Phantasie stand,' 'auf den Feldern, und der Felder sich freuend.' Es ist daher erklärlich, dass von den Zuständen des Getreides einige poetische Bilder entlehnt werden, um die Gestalt oder den Namen der Göttin damit zu schmücken. Das Beiwort goldgelb, blond (ξανθός), in der epischen Poesie nicht selten von den Haaren hervorragender Helden und Heldenfrauen (Menelaos, Achilleus, Meleager, Odysseus, Agamede) gebraucht, enthält in seiner Anwendung auf Demeter (Il.

[1] Vergl. Strube Studien über den Bilderkreis von Eleusis S. 51 ff.

[2] Sie ist von lieblicher Gestalt (πυλυήρατον εἶδος ἔχουσα Hymn. 315); Locken umwallen ihr Haupt (ἐϋπλόκαμος Od. V 125. καλλιπλόκαμος Il. XIV 326. ἠΰκομος Hymn. 297. 315) wie das der Eos, Athene, Artemis, der Nymphen u. s. w. Ihre Stirn schmückt ein Kranz (καλλιστέφανος Hymn. 251. 295. ἐϋστέφανος Hes. O. e. D. 300. Hymn. 224) gleich der Aphrodite Od. VIII 267. Ihre schönen Füsse werden hervorgehoben (καλλίσφυρος Hymn. 453).

V 500. Hymn. in Cer. 302), d. h. deren Haupthaar, wohl eine Anspielung (nichts anderes) auf die goldene Farbe der reifen Aehren, wie in seiner Verwendung für den χρυσοκόμης Phoibos Apollon auf die Sonnenstrahlen. Aehrenbekränzt (σταχυοστέφανος) heisst die Göttin in einem Epigramm des Philippus v. Thessalonich (Anth. Palat. VI 104) 1. Jh. n. Chr., gewissen Bildwerken entsprechend, in denen sie mit einem Kranze von Aehren auf dem Haupte,[1] oder mit einer ährengefüllten Patera,[2] häufiger noch mit einem Aehrenbüschel oder mit Aehren und Mohnköpfen in der Hand[3] dargestellt wird. Aus der archaischen Periode und der älteren Blütezeit der griechischen Kunst sind uns freilich sichere Beispiele dieser Attribute nicht erhalten;[4] doch dass sie damals noch nicht vorhanden gewesen wären, kann nicht mit Bestimmtheit behauptet werden, da uns über eine ganze Reihe alter Demeterbilder jede genauere Angabe fehlt. Wie dem aber auch sei, unzweifelhaft schlossen die ersten Erfinder dieser Darstellungen an die in den Culten gehegten und bewahrten Vorstellungen von der Göttin sich an (vergl. Overbeck Gr. Kunstmyth. III 438). Die Zugesellung des Mohns zur reifen Aehre verräth die frische Natürlichkeit einer poesievollen lebendigen Anschauung[5]

[1] So auf dem archaisirenden Relief eines Altars in der Villa Colonna zu Rom. Overbeck Gr. Kunstmyth. III (II 4) 420, γ), in der Mehrzahl der auf Bildwerke der Blütezeit zurückgehenden Münzen (Overb. a. a. O. 454), auf Gemmen (Overb. 455), Reliefs und Terracotten (Overb. 513).

[2] Bronzestatuette von Strawberry-Hill. (Overb. 459. 460).

[3] Statuen (Overb. Atlas XIV 22. 23. 24), Reliefs und Terracotten (Overb. 514) und Münze von Perinth (Overb. 454, Münztafel VII 8). Vergl. Theokr. Id. VII 156: ἁ δε γελάσσαι δράγματα καὶ μάκωνας ἐν ἀμφοτέραισιν ἔχοισα. Dazu Schol.: τὴν Δήμητρά φησι μὴ μόνον ἀστάχυς ἀλλὰ καὶ μήκωνας ἔχειν.

[4] Beachtungswerth ist jedoch ein sehr alterthümliches Agalma auf Münzen des Demetrius III, hinter dessen Schultern zu beiden Seiten des Kopfes Aehren emporragen. Overb. 414.

[5] Vergl. F. G. Welcker Tagebuch einer griechischen Reise. Berlin 1865. Bd. II S. 16: 'Wir schritten (in der Nähe des Piräus, Anfangs Mai) durch hohen Roggen und Gerste, zum Theil stark durchwachsen von der hochrothen Mohnblüthe, die so häufig im Peloponnes vorkommt und die Stelle unserer Cyanen einzunehmen

und steht weit ab von bloss symbolischer Ausprägung des abstracten Begriffes Getreidegöttin. Ganz anderer Art, eine gelehrte Allegorie, war das bei den Orphikern beliebte Beiwort der Demeter *σταχυοπλόκαμος* ährenlockig, Aehren als Locken tragend, veranlasst durch die von den Dichtern jenes Schlages mit Bewusstsein geübte Identificirung der Demeter mit Gê und den althergebrachten poetischen Vergleich der Halme mit den Haaren der Erde (vergl. z. B. Hymn. in Cer. 454 vom rarischen Felde: *μέλλεν κομήσειν ἀσταχύεσσιν*). Wenn aber Pindar Ol. VI 94 von der rothfüssigen (*φοινικόπεζα*)[1] Demeter redet, so führt er uns wiederum in lebendigster Anschaulichkeit ein poetisches Bild der Göttin vor die Seele, wie sie leise über das wallende Kornfeld wandelnd in die Spitzen der reifen Aehren

---

scheint.' Während Demeter Mohn und Aehren mit einander in der Hand trägt, weil beide mit einander auf dem Acker wachsen, und wahrscheinlich in solcher Situation das Feld durchschreitend vor dem inneren Auge der Gläubigen stand, ehe ein Künstler auf den Einfall gerieth, sie so abzubilden, suchte und fand die Gelehrsamkeit späterer Zeit andere Erklärungsgründe für diese Darstellung und legte dieselben in mehreren pragmatischen Legenden nieder. Eine derselben deutete mit volksetymologischem Missverständniss den aus einem ganz fernliegenden Wortstamm (W. mak, *μῆκος* Länge) entsprungenen Namen des nachmaligen Sikyon, Mâkôn (Strabo VIII 6, 25. Schol. Hes. theog. 535) daher, dass Demeter hier zuerst die Mohnfrucht aufgefunden habe. *Μηκώνη εἴρηται, ὅτι ἐνταῦθα εὗρε τὸν τῆς μήκωνος καρπὸν ἡ Δημήτηρ.* Etym. M. 583. 56. Zwei andere Sagen, die Servius zu Verg. Georg. I 212 anführt, verrathen attischen Ursprung: Cereale papaver:... vel quod Ceres usa est eo ad oblivionem doloris; nam ob raptum Proserpinae vigiliis gustato eo acta est in soporem; vel quia Myconem (l. Meconem) Atheniensem dilexerit Ceres et transfiguratum in papaverem tutelae suae iusserit reservari, vel quia pani aspergatur.

[1] *Φοίνιξ* bedeutet in dieser Zusammensetzung nicht sowohl die Purpurfarbe, als ein helleres Roth, gelbroth (vergl. rubicunda Ceres. Verg. Georg. I 297), wie denn z. B. Pindar das Wort namentlich für das Licht der Flamme verwendet (*Ζεὺς φοινικοστερόπας* Ol. IX 6, *φλὸξ φοίνισσα* Pyth. I 24, vergl. *φοίνιξ πυρὸς πνοά* Eur. Troad. 832). Homer bezeichnet so u. a. dasDunkelgelb des Löwenfelles, des Schakals u. s. w. Von Pindar dürfte der Ausdruck *φοινικο-* für die Farbe der reifen Aehren hauptsächlich aus metrischen Rücksichten gewählt sein.

kaum merklich mit den Füssen eintaucht, so dass diese von röthlichem Schimmer umflossen werden. Nachgebildet hat der Dichter der Form nach das Wort dem homerischen ἀργυρόπεζα silberfüssig für die Wassermuhme Thetis, unter deren Füssen die Wellen des Meeres silbern aufschäumen; wie gut er letzteres Epitheton versteht, lehrt die Anwendung, welche er Pyth. IX 9 davon auf Aphrodite macht, die schaumgeborene, aus dem Meere aufsteigende (ἀναδυομένη, πελαγία, θαλασσία, ποντία. Welcker Gr. Götterlehre II 705 ff. Preller Gr. Myth. I 281 ff.). Wir dürfen daraus schliessen, dass ihm die Naturpoesie des Vorgangs, für den er den Ausdruck φοινικόπεζα erfand, als eine Analogie zum Auftreten der Nereide noch unmittelbar und mit voller Bestimmtheit im Bewusstsein stand.

Auch eine vorsichtige Forschung wird die Möglichkeit vereinzelter Spuren sehr alter in der übrigen Litteratur verlorener oder niemals verzeichneter populärer Anschauungen und Redewendungen in Bezug auf die Göttin selbst bei später Bezeugung anerkennen dürfen. Eine solche Spur gewährt unzweifelhaft das Wort 'Δημητριόληπτος (l. Δημητρόληπτος) cererosus', welches Labbaeus in seiner Collection griechisch-lateinischer Glossare aus wir wissen nicht mehr welcher Quelle erhalten hat (Festus 54. XXXIV O. Müller). Dieser Ausdruck — falls er nicht erst als Uebersetzung von Cererosus erfunden ist — bezeugt die noch ganz elementare Volksvorstellung, dass die Nähe oder die Berührung der Göttin, wie diejenige der Nymphen[1] und der Geister[2] Krankheit, Irrsinn bewirke.[3] Sie hat das unmittel-

---

[1] Vergl. νυμφόληπτος. AWF. 36.

[2] Vergl. den Nachweis von E. Rohde (Gr. Roman S. 387), dass gleich unserem 'Elfenschlage' (Grimm Myth. 429) der Schlag eines Gespenstes in den ephesischen Geschichten des Xenophon v. Ephesus die ἱερὰ νόσος zu wege bringe, und dass auch Hippokrates I S. 593 (Kühn) die ἔφοδος ἡρώων (Verstorbener) als Ursache derselben Krankheit nenne.

[3] Denselben Sinn haben die lat. Worte cererosus, cerritus d. h. ein von Ceres bethörter, gestörter, mit Irrsinn geschlagener Mensch, welche zu Ceres sich verhalten, wie lymphatus, larvatus zu lympha und larva, fulguritus auritus vestitus zu fulgur auris vestis

bare Zusammentreffen der Demeter mit den 'Ergriffenen' in Feld und Flur zur Voraussetzung und verräth dadurch antiken Charakter; auch ist ja bekannt, wie vielfach selbst in die jüngsten Ausläufer der griechischen Lexicologie Notizen von höchster Alterthümlichkeit sich gerettet haben.

Wir kommen zu der ältesten mythischen Erzählung über Demeter, welche uns überliefert ist, zugleich der einzigen, von der Homers Gedichte Kunde geben. Sie liefert nicht allein den vollgiltigen Beweis, dass Demeter von Hause aus nicht im Olympos, wohl aber im Saatfeld heimisch war, sondern sie bezeugt auch eine Auffassung, nach welcher dieselbe nicht sowohl Spenderin, als vielmehr Erzeugerin, Hervorbringerin der Kornfrucht, des Getreidesegens war. In der Odyssee V 125 ff. beklagt sich Kalypso und führt mehrere Beispiele dafür an, dass die Götter die Liebesbündnisse der Göttinnen mit sterblichen Helden beneiden und hindern:

Als mit Jasion einst die schöngelockte Demeter
Eigenem Muth willfahrend auf dreimal geackertem Saatfeld
Ruht' in Liebe gesellt, nicht lang unkundig der That war
Zeus, der jenen erschlug mit geschleuderter Flamme des Blitzes.[1]

Hier wird auf eine weiter verbreitete Sage angespielt, deren Inhalt durch diese kurze Andeutung nicht erschöpft wurde und in anderen Erzeugnissen des epischen Gesanges ausführlicher dargelegt war. Ein solches Stück altepischer Poesie benutzte augenscheinlich noch der Verfasser der hesiodischen Theogonie in dem die Ursprünge der Heroen behandelnden Theile des Gedichtes. Aus demselben entnahm er den Stoff und theilweise den Ausdruck der Verse 969—971:

(vergl. Corssen Beitr. z. ital. Sprachk. Lpzg. 1876. S. 241). Nonius S. 31: Cerriti et Larvati, male sani et aut Cereris ira aut larvarum incursatione animo vexati. Vergl. Serv. zu Verg. Aen. VII 377. Glossar. Labb. (Festus 54 O. Müller): ceritus (l. cerritus) παρεμμανής, παρεμφάρμακτος. Paulus Diac. 54: cerritus furiosus.

[1] Ὡς δ' ὁπότ' Ἰασίωνι ἐϋπλόκαμος Δημήτηρ,
ᾧ θυμῷ εἴξασα, μίγη φιλότητι καὶ εὐνῇ
νειῷ ἔνι τριπόλῳ· οὐδὲ δὴν ἦεν ἄπυστος
Ζεύς, ὅς μιν κατέπεφνε βαλὼν ἀργῆτι κεραυνῷ.

Siehe **Demeter gebar**, die heilige Göttin, den **Plutos**,
Als mit Jasios sie **auf dreimal geackertem Brachfeld**
Traulicher Liebe gepflegt in Kretas fruchtbarem Eiland.[1]

Die folgenden schleppend angehängten und durch Anakoluthie als Flickwerk gekennzeichneten VV. 972—974:

Ihn, der ein heilsamer geht durch Land und Meeresgewässer
Rings, den Begegnenden aber und wem in die Händ' er gelangt ist,
Den umhäuft er mit Gut und gewährt ihm Fülle des Reichthums.[2]

halte ich für den späteren Zusatz eines Interpolators, welcher den Plutos der vorgetragenen Fabel, den Dämon der Fruchtfülle, nicht zu unterscheiden wusste von dem Plutos der jüngeren Dichtung, der Personification des durch Handel, zunächst Kornhandel, erworbenen Kapitalreichthums.[3] Homer und Hesiod bieten uns zwei Varianten derselben Sage, keine gewährt die älteste und echte Fassung; doch scheint dieser die hesiodische Erzählung näher zu stehen, als die homerische. Schon in der Urform wird Plutos, der Sohn, enthalten gewesen sein; ohne ihn, um dessen willen die Verbindung der Eltern gedichtet wurde, würde der Sage die Pointe fehlen. Das dreimal gewendete Brachland ist der zur Saatbestellung fertig gemachte Acker (*γῆ τρὶς ἀροθεῖσα, ἡ κυρίως τρὶς πεπολημένη*). Die Alten umbrachen den Boden im Frühjahr, sobald er etwas abgetrocknet war, zum ersten Male, damit er der Sonne zugänglich werde. Zur Vertreibung des Unkrauts wurde im Sommer eine zweite Umpflügung vorgenommen, zur Saatbestellung im Herbst folgte die dritte Bearbeitung. Theophrast

---

[1] *Δημήτηρ μὲν Πλοῦτον ἐγείνατο, δῖα θεάων,*
Ἰασίῳ ἥρωϊ μιγεῖσ' ἐρατῇ φιλότητι
νειῷ ἔνι τριπόλῳ, Κρήτης ἐν πίονι δήμῳ.

[2] *Ἐσθλόν, ὃς εἶσ' ἐπὶ γῆν τε καὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης*
πᾶσαν· τῷ δὲ τυχόντι καὶ οὗ κ' ἐς χεῖρας ἵκηται,
τὸν δ' ἀφνειὸν ἔθηκε, πολύν τέ οἱ ὤπασεν ὄλβον.

[3] Aehnlich urtheilte schon Schömann (Die Hesiodische Theog. S. 279): 'Wenn aber Plutos sein (des Jasion) und der Demeter Sohn heisst, so denken wir dabei am natürlichsten zunächst an den durch den Segen des Ackerbaus gewonnenen Reichthum. Die Verse 972—974 fassen aber den Begriff in weiterem Umfange und verrathen, dass es dem Dichter nicht darum zu thun gewesen sei, sich strenge nur an den ursprünglichen Sinn zu halten.'

(hist. plant. VII 1) unterscheidet demgemäss den ἄροτος χειμερινός, ἄροτος θερινός und ἄροτος τρίτος ὁ μεταξὺ τούτων. Palladius setzt an: Jan. 3. agros proscindere, Juni 1. iterare, Sept. 1. tertiare.[1] Auf dem Boden des Ackers also umarmt Demeter zur Zeit, wann die Saat in die Erde geht, einen Dämon Jasios oder Jasion. Diese beiden Namensformen verhalten sich wie Τιμάσιος zu Τιμασίων, Νικήσιος zu Νικησίων, d. h. die zweite ist eine hypokoristische Weiterbildung der ersten, und diese wiederum entweder die Koseform eines verlorenen Vollnamens bezw. nach Analogie einer solchen (vergl. Τιμησίθεος, Τιμασίπολις, Νικησίδικος) gebildet, oder sie ist die Substantivirung eines Adjectivs nach Art von Λύσιος. Das Etymon liegt noch nicht hinlänglich klar: ἰέναι und ἰάομαι versagen (s. Düntzer Zs. f. vgl. Spr. XIV 201 ff.); am wahrscheinlichsten darf an ἰαίνω erregen, beleben, erfrischen, wärmen, erfreuen gedacht werden trotz des von Düntzer a. a. O. dagegen geltend gemachten sprachlichen Bedenkens,[2] so dass Jasios in irgend einer Weise und in irgend welcher Schattirung der Bedeutung den Begriff des Erregers, Belebers ausdrückt. Dieses Paares Sprössling ist Plutos, der Dämon der Erntefülle (AWF. 244 ff.), über den ich mich weiter unten ausführlicher auslassen werde. Die Sage muss, ihrer Conception nach, hinter Homer und Hesiods Quelle zurückreichen, da beide aus dem Dämon Jasios schon missverständlich einen Sterblichen machen,[3] Hesiod, indem er ihn einen Heros nennt, Homer, indem bei ihm die Fabel in dem Tode desselben durch den Blitzstrahl des Zeus weiter gesponnen ist. Wer dieses Motiv zuerst einführte, mag von der Ueberzeugung ausgegangen sein, dass ein Mensch, der mit Göttern geruht, sterben müsse[4] (vergl. Semele). Bewahrt die hesiodische Fassung die ältere Namensform Jasios, so könnte die

---

[1] Vergl. Thaer im Philol. XXIX (1870) 592.

[2] Vergl. Pott, Zs. f. vgl. Spr. VI 336 IX 204. Fick Gr. Personenn. S. 38. WB. d. indog. Spr.³ II 33.

[3] Vergl. Welcker Gr. Götterlehre I 693: 'Mythisch sind alle drei (Endymion, Orion, Jasion) zu Sterblichen geworden. Zuerst oder an sich ist auch Jasion nur ein Gedanke.'

[4] Welcker a. a. O.

Localisirung auf Kreta in ihr ein in der ältesten Mythengestalt noch nicht enthaltener Zug gewesen sein,[1] war es aber nicht nothwendig. Die Sage von der Buhlschaft der Demeter in den Furchen des Ackerfeldes gab ohne Zweifel zur Errichtung eines Heiligthumes der Demeter Chamyne in Olympia Veranlassung, deren Bedeutung zu Pausanias Zeit längst vergessen war, so dass die abenteuerlichsten Periegetenfabeln über diesen Namen in Umlauf kamen (Pausan. VI 21, 1). Wie die dargelegten Eigenschaften der Demeter im Keime noch eine Reihe anderer Ideen in sich schliessen, die im Cultus zu fruchtbarer Entwickelung gelangten, wird weiterhin auszuführen sein. Dahin gehört die Beziehung auf das Leben, das Wachsthum und die Fortpflanzung der Menschen, der Charakter der Mütterlichkeit und der Einfluss auf die Veredelung und Sittigung der Lebensweise.

Die Göttin Gaia (Gê) war eine kosmogonische Potenz, der Erdboden als die Urmutter und Nähramme alles Lebendigen (*πάντων μήτηρ, παμμήτειρα*), Demeter ausschliesslich Herbeiführerin, Urheberin oder Gebärerin der Culturfrucht. Erst dem theologischen Systeme der Orphiker war es aufbehalten beide gleichzustellen, und viele Philosophen und Dichter der späteren Zeit folgten ihnen in dieser Combination nach.[2] Diese Identificirung lag bei vernünftelnder Deutung sehr nahe, da die Gaben, welche Demeter spendet, einen Theil der Güter ausmachen, welche Gaia gewährt, weshalb uns bei beiden zum Theil dieselben Beiwörter begegnen (*ἀνησιδώρα, πολυφόρβη, ἀγλαόκαρπος, εὔκαρπος, φερέσβιος, καρποφόρος — καρποὺς ἀνίει*). Es hat sich deshalb unter unseren Mythenforschern

---

[1] Alle übrigen Sagen von Jasion, namentlich die Verflechtung desselben in die Tradition von Samothrake und Troja haben lediglich die homerisch-hesiodischen Andeutungen zum Ausgangspunct.

[2] Preller Dem. u. Perseph. 30—35. Muir Original Sanskrit Texts V. 24—29. Lobeck Aglaoph. 537. Theodoret. Therap. III 771: *Δήμητρα τὴν γῆν καὶ Ὀρφεὺς καὶ ἄλλοι προσονομάζουσι.* Orph. bei Diod. Sic. I 12:

Γῆ μήτηρ πάντων, Δημήτηρ πλουτοδότειρα.

Eurip. Bakch. 275:

Δημήτηρ θεά·
Γῆ δ' ἐστίν, ὄνομα δ' ὁπότερον βούλει κάλει.

die Ueberzeugung als die herrschende Bahn gebrochen, obwohl das griechische Nationalbewusstsein in der älteren Zeit zwischen Demeter und Gê einen Unterschied machte, sei die erstere ihrer Grundidee nach doch nichts anderes als der zur Göttin erhobene productive Erdboden, nur in engerem Sinne als Ackerland gedacht. Und dieser Auffassung scheint für den ersten Blick nicht allein eine indische Analogie,[1] sondern noch mehr die Jasionsage Unterstützung zu gewähren. Denn für jenes Wesen, welches im Zeitpuncte der Saatausstreuung den Lebenskeim der Erntefülle (Plutos) in sich aufnimmt, drängt sich die Deutung auf das Ackerfeld selbst unwillkürlich auf. Doch nicht immer deckt sich die zunächstliegende Auslegung einer Tradition mit deren wirklichem oder ursprünglichem Gedankeninhalt, und einer tiefer gehenden Betrachtung offenbart sich oft ein ganz anders gearteter Zusammenhang. Es muss daher erinnert werden, dass die Deutung der Göttin auf das Numen der Ackerkrume nicht die einzige ist, welche die Jasionsage zulässt. Gê und Sîtâ machen die Saat aus dem Boden aufgehen und werden ausschliesslich dadurch zu Nahrungsspenderinnen, während es für Demeter charakteristisch ist, dass sie (schon bei Homer Il. V 500) in allen einzelnen Phasen der Entwickelung und des Schicksals der Getreide-

[1] Neben Pṛithivî der Allmutter Erde = Gê (auch wie diese mit dem Himmel verbunden, Rigv. VI 51: Dyaush pitaḥ Pṛithivi mâtar = *Ζεῦ πάτερ Γῆ τε μῆτερ*) kennt der Veda eine Göttin Sîtâ d. i. die Ackerfurche. Mit Ausnahme etwa der leuchtenden Morgenröthe tritt uns keine andere Gottheit des Veda in einer so plastischen Gestalt, als eine so äusserst lebendige Personification entgegen. Sie heisst schwarzäugig, braun, an allen Gliedern strahlend, mit Lotos und Aehren und mit goldenem Kranze geschmückt, die herrliche, gütige, goldene Gemahlin des Regengottes Parjanya oder des Donnerers Indra. Die tennumkränzte Urvarâ (das Saatfeld) heisst ihre Schwester. In Dank und Liebe weiht der Fromme nahrungwünschend ihr Lobpreisung und Opfer. Sie ist die reiche ('du bist Reichthum'); man ruft sie an, mit Nahrung herbeizukommen. Ihre älteste Erwähnung enthält das Lied Rigv. IV 57, 6. 7. Grassmanns Uebers. I S. 537 n. 353: 'O reiche Furche, sei du uns nahe, wir verehren dich, damit du uns segensreich, damit du uns fruchtreich seiest. Es möge Indra in die Furche hineingreifen.'

pflanze des Amtes zu warten hat. So erscheint sie zwar auf dem Saatfelde und inmitten desselben hausend und wirkend, aber nicht in dem Erdreich, unter der Oberfläche desselben. Dieser feststehende, durchgehende und eingreifende Charakterzug verlegt die Thätigkeit der Demeter in einen ganz anderen Schwerpunct, so dass man Bedenken tragen muss, unbedingt und zweifellos ihn aus einfacher Weiterbildung und Verschiebung des Begriffes der productiven Erdgöttin abzuleiten, sondern berechtigt sein wird, die Frage aufzuwerfen, ob er nicht vielmehr als Anzeichen eines nicht nur quantitativ sondern auch qualitativ verschiedenen Begriffsinhalts zu gelten habe. Wer könnte leugnen, dass die in Rede stehenden Machtbeweise so wie alle übrigen überlieferten Wesenszüge der Göttin, ihr Einfluss auf das Wachsen, Blühen, Reifen sammt den daraus abgeleiteten Hilfsleistungen bei der Erntearbeit, sich befriedigend erklären würden, wenn es ihre ursprüngliche Bestimmung war, das Lebensprincip, die causa efficiens, der cerealischen Vegetation auszudrücken?[1] Auf der Vorstufe ihrer geschichtlichen Erscheinung die immanente Psyche des Halmenvolks, wäre nach dieser Auffassung Demeter nächstdem zur Beherrscherin und Vorsteherin ihres Naturgebietes und der darauf bezüglichen menschlichen Verrichtungen geworden, sie wäre Hervorbringerin, Erzeugerin der Früchte als Personification der in den Pflanzen innewaltenden Triebkraft. Vermählt sich nicht diese bereits, wenn das Korn in die Erde gesenkt wird, mit den von aussen kommenden belebenden Einflüssen, um endlich als Kind das neue Korn, den Erntesegen, zu gebären? So fügt sich auch dieser Vorstellung ungezwungen der Jasionmythus, den wir durch nichts genöthigt sind derb realistisch zu deuten. Welche von beiden Möglichkeiten die annehmbarere sei, lässt sich — wenn überhaupt — so doch an dieser Stelle noch nicht endgiltig entscheiden. Allein das älteste historische Zeugniss, jene Formel *Δημήτερος ἀκτή*

---

[1] Dies war u. a. auch die Auffassung Ovids (Fast. I 673):
Officium commune Ceres et Terra tuentur:
Haec praebet causam frugibus, illa locum.

(o. S. 225 ff.) spricht zu Gunsten der zuletzt vorgetragenen Annahme und schliesst seinerseits die den Schössling von sich weg emporsendende, in ihren Tiefen ruhig verharrende Erdgöttin aus, da auf diese die Auffassung nicht zutrifft, dass Demeter das oben im Lichte spriessende, wachsende, reifende Getreide mit sich bringt, Führerin und Begleiterin desselben auf seinem Werdegange ist.

§ 4. DEMETER ERINYS UND DEMETER MELAINA.

Ein ansehnlicher Theil der neueren Mythologen hat geglaubt, die älteste Gestalt der Demeter, eine weit ältere als die homerische, in zweien arkadischen Localsagen nachweisen zu können. Letztere sind sogar das Fundament eines grossen Baues und der Ausgangspunct einer wissenschaftlichen Richtung geworden, welche seit einem Vierteljahrhundert die Geister beherrscht, und sie haben dadurch für die Forschung eine Bedeutsamkeit gewonnen, die sie ihrem inneren Werthe nach nicht beanspruchen können. Dieser Umstand nöthigt uns, ihnen eine ausführlichere Erörterung zu widmen, als unter anderen Umständen gerechtfertigt gewesen wäre. Es wird dabei unseres Amtes sein, eine längst gefundene, aber halb verschüttete Wahrheit ans Licht zu ziehen, von Irrthümern zu reinigen und vollends klar zu stellen.

In der Nähe der Stadt Thelpusa in Arkadien mündet am linken Ufer des Ladonflusses ein kleiner Bach, an welchem einst die Stadt Onka gelegen sein sollte, neben der ein nach derselben benannter Hain, Onkeion, die Heiligthümer des Apollon Onkaiatas und der Demeter mit dem Beinamen Erinys umschloss.[1] Von demselben erzählt Pausanias VIII 25 die folgende Sage. König Onkos habe hier geherrscht, ein Sohn Apollons. Als Demeter umherirrte, ihre Tochter zu suchen, sei Poseidon ihr begehrlich genaht. Da verwandelte sie sich in ein Ross und ging mit

[1] E. Curtius Peloponnesos I 371.

den Stuten des Onkos auf die Weide. Poseidon aber, den Betrug erkennend, verfolgte sie und begattete sich mit ihr als Hengst. Anfangs ereiferte sich Demeter über das Geschehene, hernach aber liess sie den Zorn fahren und es gefiel ihr sich im Ladon zu baden. Wegen des Zornes erhielt sie den Beinamen Erinys; denn zürnen heisst bei den Arkadern *ἐρινύειν*; vom Bade aber nannte man sie Lusia. Vom Poseidon gebar sie eine Tochter, deren Namen die Thelpusäer Uneingeweihten nicht sagen dürfen, und das Ross Areion. Deswegen sei Poseidon bei ihnen zuerst Hippios benannt worden.

Diese Sage ist in Wahrheit von den Thelpusäern Jahrhunderte hindurch geglaubt worden. Das beweisen zunächst einige Silbermünzen, die einen Demeterkopf mit Ohrgehäng und Halsband und schlangenartig gelockten Haaren, auf dem Revers ein springendes Ross mit der Ueberschrift *ΕΡΙΩΝ* und der Unterschrift Θ.[1] zeigen.[2] Jener Kopf war unzweifelhaft eine Nachbildung des Bildnisses der Demeter Erinys, welches Pausanias in der Cella ihres Tempels sah. Dasselbe war gleich demjenigen der Lusia von Holz und trug in der Rechten die cista mystica, in der Linken eine Fackel. Beide Statuen hatten jedoch Gesicht, Hände und Füsse aus parischem Marmor. Schon Kallimachus kannte die Sage von der Geburt einer Tochter und wahrscheinlich auch des Rosses Areion durch Demeter Erinys.[3]

Gleichzeitig mit Kallimachus nennt auch Lykophron

---

[1] Auf einem Exemplare (in der Sammlung des Herrn Six zu Amsterdam) *Θελ*.

[2] Theodor Bergk in Gerhard arch. Ztg. Sept. 1847 Beil. 36 und Bulletino dell' Inst. 1848 S. 136 erkannte zuerst in dem springenden Rosse den Areion (*ΕΡΙΩΝ*), in dem Θ die Anfangsbuchstaben von *Θελπουσα*. Mehrfach (z. B. von Curtius Peloponn. I 396) angezweifelt ist diese Deutung neuerdings siegreich bewährt durch Imhoof-Blumer in Sallet Zs. f. Numism. I 125—133.

[3] Tzetzes zu Lycophr. 1225: *Δημήτηρ Ἐρινὺς τιμᾶται, ὡς καὶ Καλλίμαχος·*

Τὴν μὲν ὅ γ' ἐσπέρμηνεν Ἐρινύι Τιλφωσαίη

(l. *Τελφουσσαίη*). Vergl. Schneider Callimachea II S. 456 (Fr. 207) u. S. 68.

(Alex. 153. 1040. 1225) den Poseidon und die Demeter Erinys als Eltern des Areion. Bereits 150 Jahre früher wusste Antimachus, der ältere Zeitgenosse des Platon, davon, und noch vor ihm muss die Localsage, litterarisch fixirt, in irgend eine Bearbeitung des thebaischen Sagenkreises Aufnahme gefunden haben, da der zu Kolophon in Lydien wohnhafte Dichter nicht der Erfinder oder der Aufzeichner dieser Geschichte aus mündlicher Ueberlieferung war, sondern dieselbe gleich dem übrigen Stoff seiner Thebais aus schriftlicher Quelle schöpfte, deren seiner Vernunft anstössige Angabe von der Geburt des Rosses durch Demeter[1] er auf rationalistische Weise durch vaterlose Geburt aus der Erde beseitigen zu müssen glaubte.[2]

Eine nah verwandte Sage hatten die Phigalenser. Dreissig Stadien von Phigalia lag der Berg Elaïon; in diesem befand sich eine Höhle, welche der schwarzen Demeter (Demeter melaina) eignete. Vor der Höhle stand inmitten eines von einer Quelle durchrieselten Eichenhaines ein Altar, die Stätte eines jährlich im Herbst begangenen Erntedankopfers (o. S. 233). Von dieser Demeter erzählten die Ortseinwohner ebenfalls, dass Poseidon ihr nach-

---

[1] Dass sein Gewährsmann diese Angabe machte, geht aus der Bezeichnung des Locals als ἔδεθλον der Demeter Erinys hervor. Diese Verbindung zweier Göttinnen zu einem Begriffe war also schon vorhanden. Da Areion, wie wir sehen werden, als Sohn der Erinys nach Thelpusa kam und noch nach Antimachus als Sohn der Demeter-Erinys allgemein galt, muss er schon vor ihm in letzterer Eigenschaft bekannt gewesen sein. Preller ist daher im Irrthum, wenn er Dem. u. Perseph. S. 150 Antimachus den ältesten Zeugen, S. 156 den Erfinder der Sage von der Geburt des Areion in Thelpusa nennt und erst nach seiner Zeit aus der von ihm als Mutter des Rosses eingeführten Gê die Demeter Erinys durch Missverständniss entstehen lässt.

[2] Die beiden von Pausanias VIII 25, 5; 3 aufbewahrten Fragmente der Thebais des Antimachus lauten:

a. Ἄδρηστος Ταλαοῦ υἱὸς Κρηθηϊάδαο
πρώτιστος Δαναῶν εὐαινέτω ἤλασεν ἵππω,
Καιρόν τε κραιπνὸν καὶ Ἀρείονα Θελπουσαῖον,
τόν ῥά τ' Ἀπόλλωνος σχεδὸν ἄλσεος Ὀγκαίοιο
αὐτὴ γαῖ' ἀνέδωκε, σέβας θνητοῖσιν ἰδέσθαι.

b. Δήμητρος τόθι φασὶν Ἐρινύος εἶναι ἔδεθλον.

gestellt und sich mit ihr in Rossgestalt begattet habe. Beider Kind sei die Göttin, welche von den Arkadern Despoina genannt werde. Von der Geburt eines Rosses wussten sie nichts. Theils aus Unwillen über ihre Vergewaltigung, theils aus Schmerz über den Raub der Persephone habe Demeter ein schwarzes Gewand angelegt und sich in jene Höhle zurückgezogen. Sie sei darin lange Zeit verborgen geblieben, da verging jede Frucht der Erde und die Menschen starben vor Hunger, bis Pan zufällig auf dem Berge jagend das Versteck der Göttin entdeckte und sie darin auf einem Felsstücke sitzend antraf, in ein schwarzes Gewand gehüllt und statt des menschlichen Hauptes einen Pferdekopf tragend; worauf Zeus durch die Moiren sie zur Besänftigung ihres Zornes bewog. Aus diesem Grunde hätten die Phigalenser die Höhle geweiht und ein Bild von ihr aufgestellt, welches sie darstellte gerade so, wie Pan sie gefunden. In der einen Hand habe sie eine Taube, in der anderen einen Delphin gehalten, und Schlangen und andere Thiere seien an das mit langer Mähne versehene Rosshaupt angefügt gewesen. Die Göttin hiess 'die Schwarze', weil sie ein schwarzes Gewand trug. (Pausan. VIII 42, 2. 3). So lauteten zur Zeit des Antoninus Pius die mündliche Volkssage[1] über den Ursprung des Cultus der Demeter

[1] Michaelis und Conze haben beim Besuch von Phigalia an der Hand des Pausanias die Höhle im Elaïon wieder aufgefunden und schildern ihren schauerlichen Eindruck. Die Stelle des Demeterheiligthums nimmt heutzutage eine kleine Kapelle der Madonna ein, an deren Feste die Einwohner der Umgegend wie vor Alters zur Feier zusammenströmen. Man erzählt, am gegenüber liegenden Ufer der Neda sei ein hochheiliges Bild der Mutter Gottes gewesen. Als aber einst im Schlosse ein Bruder sich in seine Schwester verliebte, verliess die 'h. Jungfrau' aus Abscheu die Burg und schlug ihren Sitz in der erwähnten Grotte auf. (Annali dell' Instituto di corr. arch. 1861 S. 59). Die Reminiscenz an den Dienst der Göttin und den Incest mit dem Bruder (Poseidon) ist offenbar, nur ward die Frevelthat von dem verehrten Wesen auf ein fingirtes Liebespaar übertragen; aber fraglich bleibt es, ob der neue Cult und die neue Sage in ununterbrochener Folge die Tradition des Alterthums fortsetzen, oder irgendwann geübten gelehrten Einflüssen ihre Entstehung verdanken.

Melaina und die Aussagen über die damals gangbaren Vorstellungen von der letzteren, welche Pausanias von den phigalischen Bauern erfuhr, als er nach zweien aus einer schriftlichen Quelle ihm bekannten Bildern der Demeter, einem angeblich vor undenklichen Zeiten untergegangenen Schnitzwerk und einer späteren Erzstatue aus der äginetischen Schule sich erkundigte. Den litterarischen Bericht, den Pausanias seinen Fragen zu Grunde legte,[1] hat er uns ebenfalls aufbewahrt. Derselbe stammt allem Anscheine nach aus einem (periegetischen?) Werke der alexandrinischen Periode und gibt augenscheinlich die Legende wieder, welche zur Zeit des Verfassers von den Exegeten zu Phigalia, halbgelehrten Leuten, über die Entstehung der Statue von Onatas Hand und des Herbstopfers der Bürgerschaft (o. S. 233. 246) vorgetragen wurde. Ein erstes Bruchstück dieses Berichtes ist Pausan. VIII 5, 5 in die arkadische Königsgeschichte verwoben. Unter des Phialos, des Eponymen von Phigalia, (mundartlich Phialia)[2] Sohne Simos ging das alte Schnitzbild der Demeter Melaina zu Phigalia durch Feuer zu Grunde, zum Omen, dass derselbe bald sein Leben verlieren werde. Hierauf bezieht sich der von der mündlichen zur schriftlichen Quelle des Pausanias überleitende Satz VIII 42, 3: 'Τοῦτο μὲν δὴ τὸ ξόανον κτλ. Wessen Werk nun dieses Schnitzbild war und auf welche Weise es die Flamme (ἡ φλόξ mit best. Artikel) verzehrte, erinnern sie (die von Pausanias danach befragten Phigalier) sich nicht mehr.' Und dann fährt VIII 42, 4 bis τοῦ Μήδου der Auszug aus dem litterarischen Gewährsmann fort: Als das alte Schnitzbild dahin war, weihten die

[1] Auf den Unterschied der mündlichen Quelle des Pausanias von der schriftlichen zuerst mit treffenden Gründen hingewiesen zu haben, ist das Verdienst E. Petersens (Kritische Bemerkungen zur Geschichte der griechischen Kunst. Plön 1871). Schon die äussere Form (rein historische Darstellung in directer Rede) scheidet die Mittheilungen aus dem Buch von denjenigen aus dem Volksmund (κατὰ ταὐτά σφισιν οἱ Φιγαλεῖς νομίζουσιν — λέγουσιν — φασὶν οἱ Φιγαλεῖς — φασὶν — mit folgender indirecter Rede).

[2] Oder Phialeia. Curtius Peloponnesos I 343 n. 27. Bursian Geographie von Griechenland II 251.

Phigalier kein anderes und vernachlässigten auch grossentheils die Fest- und Opfergebräuche, bis endlich Unfruchtbarkeit über das Land kam und die Pythia, bei der sie Hilfe suchten, ihnen den Rath gab, die Höhle, in der sich die rossvermählte Demeter versteckte, (*ἱππολεχοῦς Δηοῦς κρυπτήριον ἄντρον*) aufs neue mit göttlichen Ehren zu schmücken und die zürnende Göttin durch Opferspenden des ganzen Volkes (*πανδήμοις λοιβαῖς*) zu versöhnen.[1] Jetzt bestellte man bei dem äginetischen Bildhauer Onatas[2] eine Erzstatue, welche dieser theils nach einer Zeichnung des älteren Cultbildes, theils nach einem Traumgesichte vollendete, und die Göttin wurde weit mehr als früher in Ehren gehalten.

Vornehmlich um das Kunstwerk des Onatas zu sehen, besuchte Pausanias auf seiner Wanderung Phigalia; kein Lebender entsann sich der Existenz desselben; nur ein hochbetagter Greis wusste zu sagen, dass drei Menschenalter vor ihm ein Felsstück von der Decke der Höhle herabgefallen sei, und er hatte gehört oder er vermuthete nur, ohne damit das einstige Vorhandensein bezeugen zu wollen, dass dadurch das von dem Fragesteller erwähnte Bildwerk zertrümmert und verschüttet sei. Die Beschaffenheit des Gesteins überzeugte zwar Pausanias sowie die neueren Reisenden Michaelis und Conze durch den Augenschein von der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit eines derartigen Hergangs. Dennoch ist die Aussage jenes Greises schwerlich als historisches Zeugniss verwendbar. Für die Existenz eines dem alten Aegineten zugeschriebenen Erzbildes in der Diadochenzeit besitzen wir dagegen in dem litterarischen Gewährsmann des Pausanias einen Bürgen, dessen Glaubwürdigkeit nichts dadurch verliert, dass er der einzige ist. Für sich betrachtet — wie billig ist — geben seine Worte keinerlei Aufschluss über die Gestalt, welche der Künstler der Göttin verlieh, nur soviel geht aus der Combination oder Tradition, dass

[1] Der Orakelspruch verräth sich durch Ton und Sprache als archaisirendes Machwerk alexandrinischer Gelehrsamkeit.

[2] Des Sophokles Zeitgenossen um 460 v. Chr.

Onatas ein uraltes Cultbild — über dessen Aussehen uns der Autor ebenso wenig eine nähere Andeutung gewährt — zum Muster nahm, wohl mit Sicherheit hervor, dass seine Darstellung ein archaisches Gepräge trug und an die hie und da erhaltenen Götterbilder erinnerte. Nach allen kunstgeschichtlichen Analogien aber muss man die Form des Erzbildes als rein anthropopathisch ohne Zusatz thierischer Gliedmassen voraussetzen.

Wenn die Einwohner von Phigalia auf die Anfragen des Pausanias einerseits leugneten, jemals etwas von dem Kunstwerk des Onatas gehört zu haben, andererseits aber erzählten, Demeter habe mit einem Pferdekopf ausgerüstet in der Höhle auf einem Steine gesessen und sei so in einem Götterbilde (Agalma) dargestellt gewesen, das zu unbekannter Zeit und auf unbekannte Weise sein Ende fand, so ist es klar, dass sie in der Thatsache des ehemaligen Vorhandenseins einer Bildsäule eine dunkle Erinnerung eben an die Statue des Onatas (nicht an das der gelehrten Mythologie angehörige *ξόανον* der Urzeit) festhielten, dass sie aber die Einzelheiten der Beschreibung grösstentheils aus den näheren Umständen entnahmen, mit welchen die fruchtbare und leicht entzündliche Einbildungskraft des Volkes die Sage von der Vermählung des Poseidon Hippios mit Demeter und von dem Verborgensein der letzteren in der Grotte ausgeschmückt hatte,[1] während es andererseits nicht mehr als wahrscheinlich ist, dass sich auch einzelne Erinnerungen an die von Onatas gewählte Darstellung der Göttin mit dem aus der Sage fliessenden Phantasiebilde derselben verwirrten und verwoben.[2] Das erstere Element werden wir in dem Semitheriomorphismus des Götterbildes, das letztere in den demselben beigelegten Attributen Taube und Delphin, vielleicht auch in den nur ganz äusserlich dem Pferdekopf angefügten Schlangen und anderen Thieren vermuthen dürfen. Denn diese stören die Harmonie der poetischen Conception, jene verrathen sich als Bestandtheile einer beschreibenden Schilderung und lassen

---

[1] Petersen a. a. O. 39.40. Overbeck Gr. Kunstmyth. III (II 4) 411.
[2] Petersen a. a. O. 41. Overbeck a. a. O.

sich am besten erklären, wenn sie aus der wirklichen Anschauung einer objectiven Vorlage entstanden sind. Der Delphin war ein allbekanntes Attribut des Poseidon, die Taube der Vogel Aphroditens. Auf der schönen Kamee des Tryphon (Millin Myth. Gal. D. A. Taf. XLI 198) tragen Eros und Psyche auf dem Gange zum Brautbett je eine Taube gerade so in der Hand, wie hier Demeter; Buhlerinnen weihten ihrer Göttin marmorne Tauben als Votivbilder. So mochte Onatas an seinem durchweg menschlichen Demeterbilde durch Vereinigung dieses Fisches und dieses Vogels in den Händen der Göttin symbolisch die Sage von der Buhlschaft derselben mit Poseidon zum Ausdruck bringen, ohne die Gesetze der Schönheit zu verletzen. Den Schlangen aber, die dem Pferdekopf fremdartig sind, könnte die Erinnerung an eine Darstellung zu Grunde liegen, welche den Kopf des Erzbildes der Göttin zu Phigalia, ähnlich wie den der thelpusischen Demeter, von Schlangen oder schlangenartigen Haaren umlockt zeigte. In diesem Falle müsste man freilich annehmen, dass der Künstler seine Demeter als Erinys darstellen wollte, dass die Sage von Phigalia eine Sprossform der thelpusischen war und zu seiner Zeit noch deutliche Spuren davon aufwies, endlich dass Onatas — falls die Ueberlieferung wirklich ein Recht hatte, ihn als Urheber des Erzbildes zu bezeichnen — sich auffallend schnell beeilt hatte, die so eben durch Aeschylus Eumeniden aufgebrachte theatralische Charaktermaske der Erinyen ins Plastische zu übertragen. Wie dem nun auch sei, Pausanias hatte von den so eben besprochenen Verhältnissen keine Ahnung; er machte den Schluss, ein Götterbild so geartet wie das von seinen Fragebeantwortern geschilderte könne nur ein Schnitzbild gewesen sein, er identificirte es demnach mit dem unter Simos verbrannten ξόανον seiner schriftlichen Quelle und machte aus dem ἄγαλμα ein ἄγαλμα ξύλου.

Nennen wir die Volkssage A, die Exegetenfabel des schriftlichen Berichtes B. Bei dem Vergleiche beider ergibt sich, dass die wesentlichen Bestandtheile der ersteren schon damals im Volksglauben vorhanden gewesen sein müssen, als die letztere aufkam, da die Bezeichnung

Phigalias als 'Verbergungshöhle der rossvermählten Demeter' (Tropus des Theils für das Ganze) auf sie als auf eine allbekannte Sache anspielt und zugleich den Cult dieser Göttin als die charakteristische Merkwürdigkeit der Ortschaft erscheinen lässt. Doch auch noch andere Züge, z. B. der Misswachs als Folge der Flucht in die Grotte und Ursache der Einrichtung des Gottesdienstes, müssen nothwendig zum Bestande der alten Sage gehört haben. So wird offenbar, dass B im Ganzen jünger war als A, und das Motiv der Unfruchtbarkeit als Anlass zur Weihung des Götterbildes daher entlehnte. Nachdem wir bisher die äussere Beglaubigung der Zeugnisse für die beiden Demetersagen von Thelpusa und Phigalia in Betracht gezogen haben, darf nunmehr in die Prüfung ihres Inhalts eingetreten werden. Dieser Untersuchung, welcher zuerst L. Preller in seinem Buche Demeter und Persephone Hamburg 1837 S. 149—171 die Fackel angezündet hat, ersteht ein sicherer Gewinn bei der Beachtung gewisser Thatsachen aus der geschichtlichen Entwickelung des griechischen Epos.

Das Epos, wo immer es sich entfaltete, liebt es dem ritterlichen Hauptthelden als treuen Begleiter ein Ross beizugesellen, welches, als Abkömmlung oder als Geschenk übernatürlicher Mächte mit Wunderkräften ausgerüstet, seinem Besitzer ungewöhnliche Thaten vollbringen hilft. Des Peleus und Achilleus unsterbliche Rosse waren eine Gabe Poseidons (vergl. AWF. 100 ff.) und Geburten einer Harpyie. Auch Adrastos, der Anführer der Sieben, welche den Zug gegen Theben unternahmen, musste ein solches Ross führen; die vorhomerische Dichtung hatte dasselbe einfach als Kriegsross, Streithengst, Areiôn (Kosenamen von Areios, dem Ares geweiht) bezeichnet (vergl. Preller Griech. Myth. I[3] 484) und ganz unbestimmt göttlichen Ursprung ihm zugeschrieben,[1] falls nicht schon damals derselbe, der Sage von

[1] Il. XXIII 346:

Οὐδ' εἴ κεν μετόπισθεν Ἀρείονα δῖον ἐλαύνοι,
Ἀδρήστου ταχὺν ἵππον, ὃς ἐκ θεόφιν γένος ἦεν.

den Rossen des Peleus entsprechend, näher dahin bestimmt wurde, dass Poseidon Hippios und eine Harpyie die Eltern des Areion gewesen seien.[1] Poseidon tritt in dieser Genealogie als Vater auf, weil die Rosse seine Schöpfung sind, die Windsbraut als Mutter soll die Schnelligkeit des Heldenrosses motiviren. In dieser Eigenschaft rettete nach der alten Thebais Areion den Adrastos, als dieser von Theben fliehen musste,

'Hüllend in Trauer den Leib, auf dem dunkelgemähnten Areion'.[2]

Hesiod eignete sich die Figur des Areion aus den Liedern des thebaischen Sagenkreises an und stattete den Herakles damit aus, der bei ihm in Thessalien im Haine des pagasäischen Apollon sich dieses Heldenrosses gegen Kyknos bedient. (Sc. Her. v. 120). Die kyklischen Bearbeitungen der Thebais nahmen in der Genealogie des Areion eine kleine Veränderung vor, indem sie ihn von Poseidon und einer der Erinyen erzeugt sein liessen,[3] um nachdrücklich hervorzuheben, dass er im Dienste der Rachegöttinnen stehe, welche das Haus des Labdakos dem Untergange geweiht haben.[4] Indem nun zugleich die Dichtung Hesiods herangezogen und die Erinys der Adrastossage mit der Tilphossischen Erinys, welche den Drachen des Kadmos zeugte, combinirt wurde, nahm die Sage des Areion in der kyklischen Thebais folgende Gestalt an. (Schol. zu Il. XXIII 346: *ἡ ἱστορία παρὰ τοῖς κυκλικοῖς*): Poseidon zeugte mit der Erinys an der

---

[1] Vergl. Schol. Vict. zu Il. XXIII 346: *Οἱ δὲ νεώτεροι* (d. h. die vorkyklischen Bearbeiter der Thebais, s. Preller Dem. u. Perseph. 155 Anm. 29) *Ποσειδῶνος καὶ Ἁρπυίας αὐτὸν γενεαλογοῦσιν.*

[2] Pausan. VIII 25, 5: *Ἐν δὲ τῇ Θηβαΐδι, ὡς Ἄδραστος ἔφευγεν ἐκ Θηβῶν·*

Εἵματα λυγρὰ φέρων σὺν Ἀρείονι κυανοχαίτῃ.

[3] Schol. Vict. zu Il. XXIII 346. S. 613 Bekk: *Οἱ δὲ ἐν τῷ κύκλῳ Ποσειδῶνος καὶ Ἐρινύος* (*Ἀρείονα γενεαλογοῦσιν*). Hesych. s. v. *Ἀρίων: Ἀρίων, ὁ ἵππος, Ποσειδῶνος υἱὸς καὶ μιᾶς τῶν Ἐρινύων.*

[4] Vergl. auch Welcker Gr. Götterlehre II 491. 492: Die Tilphossische Erinys kann als die dämonische Erinys nach ihrer umfassenden Bedeutung gar wohl auf die Eigenschaft des Arion, Helden im Flug zur Rache zu tragen, bezogen werden.

Quelle Tilphusa nahe bei Onchestos in Böotien das Ross Areion, welches zunächst in den Besitz des Kopreus, d. i. des Viehhofbesitzers (vergl. κόπρος in der Bedeutung Viehstall, Misthof Il. XVIII 575. Od. X 411), Königs von Haliartos, der Nachbarstadt von Onchestos, gelangte, von diesem an Herakles und endlich in dritter Hand an Adrastos kam.

Adrastos war ein peloponnesischer Fürst. Was Wunder, dass der Gleichklang des böotischen Ortsnamens Tilphusa und Onchestos mit den arkadischen Telphusa (Thelpusa) und Onka (o. S. 244) die Einwohner der letzteren Gegend zu der Meinung veranlasste, der Schauplatz der Begebenheit sei eigentlich bei ihnen zu suchen, der Areion sei im Haine Onkeion von der Erinys geboren; Onkos d. h. der Eponymus des Onkeion sei der erste Eigenthümer des Heldenrosses gewesen; von ihm erbat es Herakles, um es als Streithengst auf dem Eroberungszuge nach Elis zu gebrauchen; Herakles aber schenkte es an Adrast! (Pausan. VIII 25, 5. Vergl. Antimachus o. S. 246). Man sieht hier die epische Ueberlieferung der kyklischen Thebais so zu sagen wörtlich auf das fremde Local übertragen. Der thelpusische Areion war also genau derselbe wie der Areion Homers und Hesiods, d. h. ein Gebilde dichterischer Kunst und keineswegs eine echte mythische Personification, mithin weit verschieden von dem Blitz und Donner tragenden Pegasos, der, auch ein Sprosse Poseidons, aus dem Haupte der Gorgo hervorsprang.

Im Haine Onkeion lag ein angesehenes Demeterheiligthum. Augenscheinlich gab dieser Umstand den Anlass, die Erinys der nunmehr daselbst localisirten Areionsage mit der Demeter zu verschmelzen. Ueber den Hergang und die nächsten Antriebe zu dieser Verschmelzung sind wir nicht unterrichtet. Es gibt mehrere Möglichkeiten, zwischen denen der Zustand der Ueberlieferung eine sichere Entscheidung kaum gestattet. Am nächsten liegt die Annahme, dass man einfach auf den Gedanken gerieth, das Wunderross werde, da es im heiligen Bezirk der Demeter geboren sei, auch eine Geburt der Cultgöttin gewesen sein, und dass man von

diesem Vordersatze aus auf Einheit der letzteren mit der Erinys weiter schloss. Wie leicht eine Verschmelzung zweier ganz heterogener mythischer Wesen in Folge bloss localer Identität ihres Cultorts vor sich ging, zeigt unwiderleglich das später noch zu besprechende Zusammenfliessen des Poseidon und des Erichthonios zur Göttergestalt des Poseidon-Erechtheus. Vielleicht war die Sage, dass Demeter bei der Begattung mit Poseidon die Gestalt einer Erinys angenommen habe,[1] ein Ueberbleibsel aus dem ersten Stadium des Verschmelzungsprocesses, der Revers des Satzes, die dem Rosse beiwohnende Erinys war wohl die Göttin des Haines selbst; dass Demeter Erinys Rossgestalt annahm, wäre dann eine jüngere Verunstaltung des Mythus. Doch bemerkt schon Rosenberg[2] mit Recht, dass darin ebenso gut ein euhemeristischer Deutungsversuch der voll ausgebildeten Sage von Thelpusa stecken könne. So wenig die Möglichkeit wird bestritten werden können, dass die Identificirung der beiden Göttinnen auf die angegebene Weise sich vollzog, bleibt es doch schwer begreiflich, wie im fünften oder sechsten Jahrhundert — und früher werden wir die Verpflanzung der Arionlegende von Böotien nach Thelpusa kaum ansetzen dürfen — der bereits hochentwickelte Schönheitssinn und das sittliche Gefühl der Griechen den Gedanken hätte aufkommen lassen, dass eine Göttin vom ethischen Gehalt der Demeter sich durch Vermählung mit einem Thiere befleckte, wenn nicht noch irgend ein ganz besonderer Umstand das Ineinanderfliessen der Furie und der Getreidegöttin begünstigte. Dagegen würde eine ausreichende psychologische Basis nachgewiesen sein, sobald es sich herausstellte, dass die Thierverwandlung und der Bund der Demeter mit dem thiergestalteten Gotte nicht eine Neuschöpfung, sondern Conservirung einer in älterer Zeit entstandenen Ueberlieferung gewesen sei, mit anderen Worten, dass schon in der localen Demeterlegende mehrere Stücke vorhanden waren, welche

[1] Tzetzes zu Lycophr. Alex. 153: (*Δημήτηρ*) *Ἐρινύϊ ὁμοιωθεῖσα μίγνυται Ποσειδῶνι.* Apollodor. III 6, 8: *Τοῦτον* (*τὸν Ἀρίονα*) *ἐκ Ποσειδῶνος ἐγέννησε Δημήτηρ εἰκασθεῖσα Ἐρινύϊ κατὰ τὴν συνουσίαν.*

[2] Rosenberg Die Erinyen. Berlin 1874. S. 26.

mit der Tradition von der Erinys als Mutter des Areion zusammentrafen und die Attraction derselben bewirkten, dass also hier der nämliche Vorgang sich abspielte, den wir hinsichtlich der Vereinigung der Vorstellungen von Wodans wilder Jagd und Gabriels englischer Jagd BK. S. 251 und hinsichtlich anderer Volksüberlieferungen o. S. 111 beobachteten. Mehrere Anzeichen scheinen in der That dafür zu sprechen, dass bereits vor der Entlehnung der Areionsage Demeter zu Poseidon Hippios in vertrautem Verhältniss stehend, vielleicht sogar in Rossgestalt demselben sich hingebend gedacht war.

Die im Onkeion zu Thelpusa mit mystischen (wie es den Anschein hat, zu einer gewissen Zeit unter dem Einfluss der attischen Eleusinien in einigen Stücken reformirten)[1] Gebräuchen verehrte Tochter der Demeter Erinys stammte nicht aus der Areionsage, war also dem älteren Cultus an dieser Stätte entnommen und bereits der Demeter gesellt, ehe diese mit der Erinys zusammenwuchs. Man unterschied sie, das Kind des Poseidon, von der Kore-Persephone, dem Zeuskinde.[2] Es ist nicht abzuleugnen, diese Unterscheidung könnte erst in Folge ihrer Geburtslegende aufgenommen und letztere (die Vaterschaft des Poseidon mit eingeschlossen)

[1] Den Einfluss von Eleusis zeigt die Fackel in der Hand der Demeter, wenn nicht dieselbe, was unwahrscheinlich, ein Erbtheil der mit der Getreidegöttin verschmolzenen Erinys war, vielleicht auch die mystische Kiste in ihrer Linken (vergl. O. Jahn, Hermes III 328. Preller Dem. u. Perseph. 144 ff.). Die auffallende Aehnlichkeit in der Darstellung der Demeter und Despoina von Damophons Hand (um 370 v. Chr.) im Despoinaheiligthum bei Akakesion (Pausan. VIII 37) lässt vermuthen, dass auch die Statuen der Demeter Erinys und Demeter Lusia in Thelpusa etwa zur nämlichen Zeit in Folge einer damals geschehenen Erneuerung ihres Cultus mit Hereinziehung eleusinischer Elemente gefertigt seien.

[2] Diese Ansicht fand u. a. auch darin Ausdruck, dass man es für angezeigt gehalten hatte, in nächster Nachbarschaft des Onkeion noch einen besonderen der Demeter Eleusinia, der Kore und dem Dionysos nach attischem Ritus eingerichteten Mysteriendienst einzuführen (Pausan. VIII 25, 2), dessen Stiftung unzweifelhaft in eine jüngere Periode fällt als diejenige der (unreformirten) Mysterien der Demeter Erinys.

in allen Theilen ein Product der Verschmelzung ihrer Mutter mit der Erinys gewesen sein. Aber noch an mehr als éinem anderen Orte hatte man vom Poseidonskinde und von der Verbindung der Getreidegöttin mit dem Ross-Poseidon zu sagen. 1) In Phigalia wusste man nichts von der Erinys, nichts vom Areion, aber die rossverwandelte Demeter hatte sich mit Poseidon Hippios vermählt, und ihre Tochter hiess nicht Kore, sondern Despoina. 2) Auf dem Berge Alesion bei Mantineia zog sich ein Hain der Demeter die Höhen hinauf, und am südlichen Vorsprunge desselben lag das uralte Heiligthum des Poseidon Hippios. (Pausan. VIII 10, 2. Vergl. Curtius Peloponn. I 240. 268). 3) Zwischen der Akropolis von Lykosura und dem Berge Akakesion breitete sich terrassenförmig ein — wie Curtius (Peloponn. I 296) urtheilt — durch die Frömmigkeit der ihrem ältesten Glauben treuen Pelasgerstämme wohlerhaltenes grosses Heiligthum der Despoina aus, die daselbst sowohl mit sonstigem Opferdienst als mit Mysterien nach Art der Thesmophorien geehrt wurde. Diese Göttin, sagt Pausanias VIII 37, 6, verehren die Arkader mehr als andere Götter; sie ist nach ihrer Sage die Tochter des Poseidon und der Demeter und heisst allgemein Despoina, hat aber auch noch einen eigentlichen Namen, der nur den Eingeweihten bekannt ist. Sie wird unterschieden von Kore, der Tochter der Demeter und des Zeus, deren besonderer Name Persephone ist. Man brachte ihr — gerade so wie in Phigalia ihrer Mutter — Früchte von allen veredelten Bäumen in den Tempel, nur nicht von der Granate. Der letztere Umstand beweist, dass sie im Grunde des Wesens doch mit Kore-Persephone identisch war und dass auch hier Einfluss der eleusinischen Legende sich bemerkbar machte. Vor dem Haupttempel standen die Altäre der Demeter, der Despoina und der Göttermutter, im Inneren die mit Sessel und Fussbank aus einem Stein gearbeitete Gruppe der Demeter und Despoina, letztere mit Scepter und cista mystica; ihr zur Seite stand der Titan Anytos. Alles dies sind Beweise, dass auch hier eine Reformation des Cultus und zwar mit starker Beimischung orphischer Theologeme

Platz gegriffen hatte. Oberhalb des Tempels lag am Abhange des Burghügels das für die Mysterienfeier bestimmte Megaron der beiden Göttinnen, auf noch höherer Terrasse ein mit einer Steinmauer umhegter Hain der Despoina, und eine höchste Erhebung trug den Altar des Poseidon als des Vaters der Despoina. 4) An der von diesem heiligen Bezirk der Despoina nach dem Demeterheiligthum zu Andania führenden Landstrasse lag auf dem Kamme des Grenzgebirges zwischen Arkadien und Messenien als 'eine Station des heiligen Weges, der die pelasgischen Cultusstätten der grossen Göttinnen zu beiden Seiten des Gebirges mit einander verband' (Curtius Peloponn. II 135), das Hermaion 'Despoina' mit den Bildsäulen der Demeter und ihrer Tochter Despoina (Pausan. VIII 35, 2). 5) Endlich auch in der Altis zu Olympia sah man nahe dem Hippodrom und dem Altare des Poseidon Hippios einen Altar der Despoina (Pausan. V 15, 3. 4). 6) In Troizen grenzte der Tempel des Poseidon Phytalmios, dem die Erstlinge der Früchte dargebracht wurden (*ᾧ καὶ καρπῶν ἀπάρχονται*) an ein Heiligthum der Demeter Thesmophoros, das von Poseidons Sohn Althepos gegründet sein sollte (Pausan. II 32, 7. Plut. Thes. 6).[1] 7) Plutarch bezeugt Sympos. IV 4, 3 irgend woher gemeinschaftliche Verehrung des Poseidon und der Demeter in éinem Tempel; er erklärt diese Thatsache irrig daher, dass Salz, das Product der Meerfluth, und Brod die nothwendigsten Nahrungsmittel seien. 8) Als den Ackerbau schützende Götter nennt derselbe Schriftsteller neben einander Zeus Hyetios, Poseidon Phytalmios und Demeter Proerosia (Sept. sap. conv. 15). Letztere ist die in Athen am Feste der Proerosien, das mit den Pyanepsien zusammenfiel (AWF.

[1] Poseidons Priester hiessen hier wie in dem Filialcult von Halikarnass *Ἀνθεάδαι*, und als Sohn des Gottes wird Anthas genannt; Welcker Gr. Götterlehre II 684 meint aus dem Grunde, weil dieser Poseidon einst den Beinamen Blütenbringer (Antheus = Authophoros) geführt haben möge. Wahrscheinlicher jedoch sind diese Benennungen Reflexe des alten Gaunamens Antheia, wie neben Poseidonias die Landschaft um Troizen ursprünglich hiess (vergl. Curtius Peloponn. II 433. 438).

239), angerufene Demeter. Ein Priester des Poseidon Phytalmios in Athen (ἱερεὺς Ποσειδῶνος φυταλμίου) wird durch eine Sesselinschrift bezeugt (Bulletino dell' Inst. 1862. 114). 10) Mit diesem Gotte war wohl ursprünglich identisch der Poseidon, welcher im Gau Lakiadai an der Brücke über den Kephissos auf dem heiligen Wege nach Eleusis das ἱερὰ συκῆ genannte Heiligthum mit Athene, Demeter, Kore und dem fruchtreifenden Zephyros theilte. Das Priesterthum daselbst verwaltete das Geschlecht der Phytaliden, das nach ätiologischer Sage auf einen Heros Phytalos, denselben, welcher angeblich aus Demeters Hand die erste Feige empfing, seinen Stammbaum zurückführte und am Erntedankfest der Pyanepsien und Oschophorien das Opfer für Aigeus im Theseion besorgte.[1] Der wahre Sachverhalt dürfte wohl dieser gewesen sein, dass hier Poseidon selbst einmal den Beinamen Phytalos führte und nach ihm die Familie der Phytaliden sich nannte, wie die Asklepiaden nach Asklepios, und dass eben dieselbe am Erntedankfest dem Poseidon Aigeus ein Opfer brachte, welches nachmals bei der Umdeutung des alten Naturfestes in historischem Sinne (AWF. 253) auf Theseus und seinen Vater Aigeus bezogen wurde. 11) Mit der in Eleusis unter sehr alterthümlichen Bräuchen ἐπὶ συγκομιδῇ καρπῶν zu Ehren der Demeter, der Kore und des Dionysos begangenen Feier der Haloen war ein Aufzug zu Ehren des Poseidon (Ποσειδῶνος πομπή) verbunden.[2] 12) Nach Ahrens entsprach der samische vom Poseidon Ταύρειος benannte Monat Ταυρεών dem attischen Metageitnion d. i. August, ebenso der böotische nach Poseidon Ἱπποδρόμιος benannte Ἱπποδρόμιος (Rh. Mus. NF. 17, 332) sowie der nach Poseidon Ἵππιος benannte Monat Ἱππιών von Eretria dem Thargelion d. i. Juni (Ahrens a. a. O. 342), und der genannte Forscher sucht den Grund dieser Benennungen wohl mit Recht darin, 'dass die Verehrung des Poseidon Taureios

[1] Pausan. I 37, 1. Plut. Thes. 23. Vergl. O. Müller Prolegg. z. e. wissensch. Myth. 272. A. Mommsen Heort. 284.

[2] Bekker Anekd. Gr. I S. 385. Lexicograph Pausanias bei Eustathius zu Il. IX 530.

und Hippodromios diesen als den mit Demeter eng verbundenen Erntegott fasste.'

Aus vorstehenden Zusammenstellungen geht Folgendes hervor. Aus vier Orten in und bei dem wegen seiner Abgeschlossenheit an sehr alterthümlichen Ueberlieferungen reichen Berglande Arkadien (Phigalia, Mantineia, Lykosura; Olympia) wird die Verbindung des Poseidon Hippios mit Demeter ausdrücklich bezeugt; die allgemeine Bemerkung des Pausanias (o. S. 257) lässt diesen Götterverein auch noch für andere Orte, mindestens für das Hermaion 'Despoina' (o. S. 258) mit grosser Wahrscheinlichkeit vermuthen. Glaubt man in éinem dieser Fälle die Sage von der thelpusischen Demeter Erinys und ihrem Bunde mit Poseidon als Ausgangspunct annehmen zu müssen, so ist man genöthigt es in allen zu thun, und umgekehrt, gibt man zu, dass die Vermählung des Poseidon Hippios mit Demeter in den genannten Orten ein von Thelpusa unabhängiger Glaubenssatz war, so hat man Grund, den entsprechenden Theil der thelpusischen Sage ebenfalls für gemein und älter als die importirte Areionsage zu halten. Doch mit Ausnahme einer schon an sich sehr zweifelhaften und wenig beglaubigten Nebensache in der Ueberlieferung von Phigalia, welche aus der Erzählung von Demeter Erinys abgeleitet werden könnte (o. S. 257), zeigt sich nirgends eine Spur von dieser, nirgends tritt eine Erinnerung an die Furie, nirgends eine solche an das Ross Areion hervor. Wenn man diese Thatsache aus der Unterstellung erklären wollte, dass die genannten Sagenzüge bei der Weiterverbreitung der thelpusischen Tradition in irgend einem Mittelgliede ausgestossen wurden, so würde es doch auffällig bleiben, dass man gerade die einzigen Stücke traf, welche sich nur aus der Areionlegende ableiten lassen. Spricht das Fehlen derselben nicht vielmehr für die Selbständigkeit der arkadischen Poseidon-Demetersage? Nun kommt hinzu, dass auch Korinth, Attika und andere griechische Landschaften dieselbe Götterverbindung in einer anderen Form, als Vereinigung der Demeter mit Poseidon Phytalmios, aufweisen, und dies in so alten gottesdienstlichen Gebräuchen, dass die später des näheren zu erwägende Frage aufgeworfen werden muss, ob

nicht Poseidon als Vater der Kore dem Zeus als Erzeuger derselben vorangegangen und erst durch letzteren aus dieser Position verdrängt, nur in spärlichen Ueberlebseln der Sprache und des Cultus haften geblieben sei. Wie dem auch sei, jedesfalls ist man berechtigt, die Annahme für nicht unwahrscheinlich zu erachten, dass bei Joniern die Gemeinschaft der Demeter mit Poseidon Phytalmios, bei Arkadern ihre Vermählung mit dem Hippios und die Erzeugung einer Tochter ein Gegenstand des Glaubens war, ehe die Localisirung der Areionsage in Thelpusa stattfand. Im wesentlichen richtig äusserte sich darüber schon Rosenberg:[1] 'Einwandernde Böotier (dies ist falsch, vielmehr epische Gedichte) haben die Sage von der Geburt des Areion nach Arkadien gebracht und dort mit dem Cultus des Poseidon verknüpft, der seinerseits wieder mit der Demeter in Verbindung stand', d. h. der Poseidon Hippios des Volksglaubens und des älteren Cultus von Thelpusa, der Vater der Despoina, floss mit dem gleichnamigen Gotte der daselbst localisirten epischen Ueberlieferung, dem Vater des Areion, in eins zusammen, und die Verschmelzung zog die Identificirung der beiden Göttinnen Demeter und Erinys und die Geschwisterschaft der Kinder nach sich.

Die salzige Meerfluth nährt keine Pflanzen. Wenn nun dennoch Poseidon mit der Getreidegöttin sich verbindet und als Phytalmios Wachsthum spendet, so glaubt man diese Vorstellung durch die Hypothese erklären zu sollen, der Meergott sei in weiterem Sinne als Gott der Feuchtigkeit überhaupt aufgefasst worden. Aber diese Auffassung[2] (in soweit sie uns in historischer Zeit bei den Griechen begegnet) gehört lediglich der an Phytalmios geübten Deutelei später Grammatiker an; kein giltiges Zeugniss belegt sie, und weder der Umstand, dass Poseidon in einzelnen Localitäten als *ἐπιλίμνιος* und *κρηνοῦχος* Haffbildungen oder Quellen in Meeresnähe beschützt, noch der andere, dass er wohl ein-

[1] Die Erinyen S. 30.

[2] Cornutus de nat. deor. cp. 22: *Πρῶτον μὲν οὖν φυτάλμιον αὐτὸν ἐπωνόμασαν, ἐπειδὴ τοῦ φύεσθαι τὰ ἐκ γῆς γινόμενα ἡ ἐν αὐτῇ δηλονότι ἰκμὰς παραίτιός ἐστιν.*

mal dichterisch an Okeanos Stelle tritt und Aussender, Besitzer, Führer der Quellen genannt wird,[1] insofern diese den Lauf zum Meere nehmen, darf als Beweis dafür geltend gemacht werden. War also Poseidon, so lange wir ihn auf griechischem Boden verfolgen können, immer nur der Gott des Meeres, so ist damit nicht ausgeschlossen, dass er in vorhistorischer Entwickelungsstufe eine andere Bedeutung hatte (s. unten), und es darf die Möglichkeit nicht unbedingt abgeleugnet werden, seine Beziehung als Phytalmios sei ein Ueberrest aus einer solchen. Zunächst aber müssen wir doch zusehen, ob nicht eine genügende Erklärung vom Boden der hellenischen Auffassung sich auffinden lasse. Der Leser wolle darauf hin die nachstehende Hypothese prüfen, welche zugleich den Vortheil gewährt, hinreichend klar zu machen, weshalb der Fruchtbarkeit zeugende Poseidon in Arkadien als Hippios verehrt wurde.

Nicht der unerweisliche Gott des feuchten Elements, sondern Poseidon der Meergott, der Herr der Winde und Wogen, dürfte nach meiner Ansicht vermittelst einer einfachen poetischen Naturanschauung zum Beförderer der Vegetation geworden sein. Das vom Winde wellenförmig bewegte Saatfeld bietet eine sprechende Aehnlichkeit mit dem bewegten Meere. Unser Volk sagt 'das Korn wogt', 'dat Kôrn bülgt' (schlägt Wellen). Aus Il. XX 220 ff. lernen wir, dass die Griechen diese Erscheinung mit gleichem Auge sahen. Die sechsunddreissigtausend vom Boreas erzeugten Füllen des Erichthonios (des Getreidedämons, wovon weiterhin ausführlicher die Rede sein wird) sind ein mythisches Bild der über das wogende, an unzähligen Stellen zugleich sich bewegende Kornfeld hinhüpfenden Windhauche (vergl. die auf der Wiese am Okeanos als Ross weidende Windsbraut — Harpyie — Podarge (Il. XVI 149 ff.). Wie der schwäbische Bauer zwischen Stuttgart und Kalw noch heute beim Anblick des wogenden Kornfeldes ausruft 'Da läuft das Pferd' (o. S. 167), haben vorhomerische Griechen bei gleicher Gelegenheit augenscheinlich gesagt: Ἐκεῖθι θέουσι ἵπποι. Wenn es nun Il. XX

[1] Welcker Gr. Götterlehre II 683. Preller Gr. Myth.[3] I 479.

226 von diesen Rossen heisst, 'so oft sie über dies getreidetragende Ackerfeld (*ζείδωρος ἄρουρα*) sprangen, flogen sie über die Spitzen der Halme dahin, ohne sie zu knicken; sprangen sie über den weiten Rücken des Meeres, so liefen sie hoch auf den Wogen der rauschenden Salzfluth', so sind damit das wallende Meer und das wallende Kornfeld in die engste Parallele gestellt, und es wird ersichtlich, wie gleichartig der Eindruck war, den der Wellenschlag beider auf den Beschauer hervorbrachte. Wie leicht konnte es da geschehen, dass man, die Gleichartigkeit dieser Bewegung, nicht die Verschiedenheit des Elements ins Auge fassend, neben der Phrase 'da laufen die Rosse über das Feld' zu der Redeweise und demnächst zu dem Glauben gelangte 'Poseidon geht durchs Getreide'. Und da nicht allein die das Kornfeld bewegenden Winde, sondern auch bald die über die Meereswellen stürmenden Hauche, bald die galoppirenden schaumbedeckten Meereswogen selbst (die dem Italiener cavalloni, cavalli del mare heissen)[1] Rossen verglichen werden, mit denen Poseidon fährt, deren Schöpfer er ist, und von denen er Hippios heisst,[2] so liegt auf der Hand, dass diese Vorstellungen durch Vereinigung sich in die neue umsetzen konnten, Poseidon als Hippios oder Poseidon in Rossgestalt laufe durch das Saatfeld und erzeuge mit Demeter

[1] Cavalli del mare da' venti agitati si sollevano (Guido Giudice). Rosse des Meeres von Winden aufgeregt erheben sich. — E per la lizza del ceruleo smalto i cavalli del mare urtansi in giostra (Redi Ditirambi 42). Und auf der Rennbahn des bläulichen Schmelzes stossen die Meeresrosse im Turnier zusammen. — O se mai forse insieme urtar due tuoni Da Levante a Ponente in cielo, o in mare Onde, altrimenti dette cavalloni (Berni Orl. Innam. 16. 10). Oder wenn etwa zwei Gewitter von Osten und Westen am Himmel zusammen stiessen, oder auf dem Meere Wogen, die man auch Rosse nennt. — Può il mare ora con bonaccia lusingare altrui e talvolta con tempestosi nembi ed altissimi cavalloni orrido molto e spaventoso divenire (Boez. Varchi 2 p. 2). Vergl. Welcker Gr. Götterlehre I 638. F. Brinkmann Metaphern. Bonn 1878 I 298.

[2] Il. XIII 27. Dass Poseidon Hippios eine schon vorhomerische Gestalt ist, geht aus der Sage hervor, dass er dem Peleus Rosse als Geschenk gibt (AWF. 100 ff. Il. XXIII 276 ff.), dem Zeus die Rosse ausspannt (Il. VIII 440), den Antilochos Pferdekunst lehrt (Il. XXIII 307).

den Erntesegen, bezw. die beiden feierten als Rosse die wogenden Halme durchlaufend ihre Vermählung. In Schlesien sagt der Bauer, schwerlich in Folge volksthümlich gewordener Gelehrsamkeit. wenn der Wind zur Blütezeit des Getreides Wellen schlägt, 'd' Holma pare sich' (die Halme paaren sich), in Böhmen 'das Korn heirathet', in der Umgegend von Leipzig 'das Korn feiert Hochzeit'. Man betrachtet diese Erscheinung als Anzeichen eines fruchtbaren Jahres. Da hätten wir nun den Kern der arkadischen Sage.

Andererseits konnte sich aus dem über das wallende Kornfeld dahinfahrenden, Fruchtbarkeit wirkenden Poseidon leicht die Vorstellung des Erntegottes entwickeln, wie sie beim Taureios und Hippodromios (o. S. 259) zu Tage tritt. Auch der Phytalmios war, dies zeigt der Cultus, Erntegott; man brachte ihm nach Heimführung aller Fruchtarten Opfer, betrachtete ihn also doch wohl als Förderer auch des Weins und der Baumfrüchte.[1] Das stimmt scheinbar wenig zu dem angenommenen Ausgangspuncte des Mythologems, aber ebenso wenig zur herkömmlichen Deutung, und die Verschiedenheit darf nicht befremden, da leibliche und geistige (sprachliche, mythische u. s. w.) Gebilde häufig im Fortgange ihres Lebensprocesses etwas ganz anderes werden, als sie ursprünglich waren, und ihren Anfängen gar unähnlich sehen. Ein Rest der ursprünglichen Auffassung scheint im Heiligthum an der Kephissosbrücke in der cultlichen Verbindung des Poseidon und der Demeter mit Zephyros noch hervorzutreten, dem die Griechen vorzugsweise die Kraft des Zeugens und Reifens der Früchte beimassen (o. S. 259).[2]

Um es noch einmal bestimmt auszusprechen, meine auf den vorstehenden Blättern begründete Ueberzeugung geht dahin: Die thelpusische Mythe von Demeter Erinys ist unwidersprechlich ein Verschmelzungsproduct epischer Ueberlieferung mit dem localen Demetercult. Ob die auf Demeter, Poseidon Hippios und Despoina bezüglichen Sagen und Gottesdienste anderer arkadischer Orte aus Thelpusa abstammten, sind wir nicht mehr im Stande mit Sicherheit zu

[1] Vergl. auch Hesych: *Προτρύγαια ἑορτὴ Διονύσου καὶ Ποσειδῶνος.*

[2] Roscher Hermes der Windgott 1878 S. 72.

entscheiden; wahrscheinlicher jedoch waren sie selbständig und boten Abwandlungen einer Grundform dar, welche auch den einheimischen und älteren Bestandtheil der thelpusischen Sage ausmachte. Als probabel stelle ich die Hypothese auf, dass der Glaube an die Vereinigung des Poseidon und der Demeter aus der Anschauung des wogenden Kornfeldes hervorging.

Doch die Sage von Phigalia erheischt noch eine besondere Betrachtung. Sie enthält einen Zug, der — soviel wir wissen — an keinem anderen Orte mit der Vermählung des Poseidon und der Demeter verbunden war, und gerade an ihn knüpft sich die Stiftung des Cultus. Die Göttin verbarg sich zürnend in eine Höhle, und Misswachs befiel das ganze Land. Eines der Lieder aber, aus denen der homerische Hymnus zusammengeschweisst ist, (A), enthielt ein ganz ähnliches Motiv. Demeter, ob des Raubes der Tochter den Göttern grollend, zieht sich in ihren Tempel zu Eleusis zurück, und alles Wachsthum auf Erden hört auf (o. S. 219). An eine Entlehnung der einen Erzählung aus der anderen ist nicht zu denken, es bleibt nur übrig ein gemeinsames Urbild vorauszusetzen, dem die phigalische Tradition unverkennbar näher steht als die dichterische Schilderung; diese macht den Eindruck der Abschwächung und Nachahmung, jene den einer ziemlich getreuen Copie des Originals, das wir vermuthlich erhalten, sobald wir die Sache umkehren und als Glauben der Vorzeit annehmen: so oft Misswachs das Land verwüstet, weilt Demeter mit ihrer Wirksamkeit nicht in den Getreidefeldern, sondern von der Erde verschwunden hält sie sich zürnend in irgend einer dunkeln Felsspalte versteckt. Dann ist sie selbst die nächtige (μέλαινα). Bei einem wirklichen Ereigniss dieser Art wird die Grotte im Elaïon für das bestimmte Local des Vorgangs angesehen, und zur Abwendung des Uebels die Stätte des herbstlichen Erntefestes dorthin verlegt sein. Ist dies richtig, so kam die andere an sich vielleicht ebenso alte Sage, dass Poseidon Hippios mit der Göttin buhlte, erst später hinzu und wurde dazu verwandt, um den Zorn und die schwarze Gewandung der

Demeter zu motiviren, wobei man die ursprüngliche und einfache Naturbeziehung beider Mythen verkennend durch ethische Umdeutung den Zusammenhang zwischen ihnen herstellte. Auch wer umgekehrt wie wir die Vermählung des Meergottes mit der Getreidegöttin für das primäre, das Verschwinden der Demeter in die Berghöhle für das secundäre Element der Legende von Phigalia erklären wollte, würde zugestehen müssen, dass letzteres nicht ein beliebiger Auswuchs des ersteren gewesen sei, sondern ein von demselben ursprünglich unabhängiger Anwuchs, ein mythisches Gebilde von selbständigem Werthe. Für die Frage nach der Grundbedeutung unserer Göttin lässt sich aus demselben ein abermaliges und verhältnissmässig altes Zeugniss dafür entnehmen, dass Demeter, indem sie ihre Wirksamkeit übt, im Lichte der Oberwelt, über dem Erdboden weilt, dass sie nicht aus der Erdtiefe herauf ihren Segen spendet. An ihre Gegenwart ist also das Leben der Pflanze gebunden; ist sie nicht da, so vergeht diese.

Die grundlegenden Untersuchungen Prellers über Demeter Erinys und Demeter Melaina (Demeter und Persephone. Hamburg 1837), denen unsere Erörterungen in den meisten Hauptstücken sich anschliessen, haben in den seitdem verflossenen vier Jahrzehnten keinesweges die Beachtung und Nachfolge gefunden, welche sie verdienen. E. Curtius (Peloponn. I 372) z. B. deutet das im Onkeion von Thelpusa geborene Wunderross Areion noch ganz in Forchhammers Sinne als einen durch Gebirgswasser angeschwellten Zufluss des Ladonstromes. Obwohl ihm Prellers Buch nicht unbekannt geblieben war (vergl. Herabkunft des Feuers S. 98 mit S. 29) und er selbst aus dem Pausanias das Material anführt, aus welchem unwiderleglich der wahre Charakter der Demeter Erinys als eines ziemlich jungen Mischungsproductes verschiedener Sagenelemente hervorgeht, unternahm A. Kuhn i. J. 1851 den mit grossem Beifall aufgenommenen Versuch, diese Göttin als eine Gestalt der proethnischen indogermanischen Vorzeit zu erweisen (Zs. f. vgl. Spr. I 439–470, vgl. Zs. f. D. Myth. III 373 ff. 382). Im letzten

Grunde beruht seine Arbeit auf O. Müllers Hypothese (Die Eumeniden des Aeschylos S. 168 ff.), nach welcher Demeter Erinys ein uralter einheitlicher religiöser Begriff gewesen sein sollte, aus dem sich erst später die Erinyen als selbständige Gottheiten losgelöst hätten. Sein Hauptargument beruht auf der durchaus irrigen Identificirung der thelpusischen Demeter mit der thilphossischen Erinys, mit welcher Ares den Drachen des Kadmos erzeugte.[1] Letztere müsse éine Person mit Demeter sein, da diese nach einem Scholiasten (Schol. zu Eurip. Phoen. 694) Theben gegründet habe. Einige weitere hinfällige Gründe kommen hinzu. Diese bereits von G. Hermann (Opusc. VI 2. S. 200) bestrittene Entwickelung hat in allen Einzelheiten eine gründliche und treffende Widerlegung durch A. Rosenberg (Die Erinyen. Berlin 1874 S. 31 ff.) gefunden.

Von O. Müllers Ergebnissen ausgehend glaubte A. Kuhn die sprachliche Einheit des Namens Erinys mit dem skr. Adjectiv saraṇyus 'eilig, schnell' nachweisen zu können, welches in den Veden als Name eines göttlichen Wesens verwandt wird, und er schloss daraus ohne Umstände auf historische Einheit weiter. Obwohl die Gleichung nicht völlig regelrechter Lautvertretung gemäss, und somit — weil auf Ausnahmen aufgebaut — nicht unbedenklich ist, erscheint sie zum mindesten als sprachlich möglich. (S. Curtius Grundz.[4] S. 346). Verschiedene Lieder enthalten den Mythus, Saraṇyû, Tvashtars, des Bildners, Tochter, habe vom Vivasvat das Zwillingspaar Yama und Yamî geboren. Darauf sei sie in Rossgestalt entflohen, Vivasvat folgte ihr ebenfalls in ein Ross verwandelt nach und erzeugte mit ihr die beiden Reiter, die Açvins d. h. die indischen Dioskuren. Aus der Bedeutung 'eilend' erschloss Kuhn nach Roths Vorgange (Zs. d. D. morgenl. Gesellsch. IV 425) für Saraṇyû hypothetisch den Begriff

[1] Schol. zu Soph. Antig. 126. Ueber die tilphossische Erinys sahen bereits Preller Dem. u. Perseph. S. 164 Anm. 48 und H. D. Müller Myth. d. Gr. St. II 2, 325 das Richtige. Dagegen erklärten sich Kampe (Erinnyes. Dissert. Berol. 1831), Prusinowski (de Erinyum religione. Dissert. Berol. 1844), K. F. Hermann Gottesd. Alterth. § 14, 11. Quaestt. Oedipod. S. 90 ff. für Einheit der Erinys und Demeter.

der personificirten eilend dahin jagenden Sturm- und Wetterwolke. Durch völlig unsichere, zum Theil sehr gekünstelte Auslegung der darauf bezüglichen Vedenstellen erklärt er sodann Vivasvat ebenso für die Sonne, insofern dieselbe sich hinter den Wolkenwassern verbirgt, die in den Veden häufig als Frauen, als Götterfrauen, als das Lied des Donners webend, und, wenn sie regenlos am Himmel hängen, als Dâsapatnîs d. h. als Herrinnen oder Gemahlinnen des bösen Feindes, des Dämons Vṛitra, bezeichnet werden. Yama (d. i. der Zwilling, geminus), der Herrscher der Todten, soll der Blitz sein, da ihn einige Commentatoren des Veda mit dem Feuergott Agni identificiren wollen, der seinerseits zuweilen als himmlisches Blitzfeuer, als aus der Wolke geboren, als Sohn der Wasser gefasst und als Ross poetisch verbildlicht wird. Sei Yama der Blitz, meint Kuhn, so müsse Yamî, die Zwillingsschwester, der Donner, zugleich aber auch das Wolkenwasser und somit unter Umständen Dâsapatnî sein. Die beiden Açvins sollen denselben Gedanken noch einmal ausdrücken und ursprünglich mit Agni und Indra zusammen fallen. Auf diesen zerbrechlichen und gekünstelten Unterbau stützt nun der berühmte Sprachforscher die folgende Deutung des Mythus. 'Vivasvat (oder Savitar), der Gott der in den Wolken verhüllten Zeugekraft der Sonne, vermählt sich mit der stürmenden Wetterwolke, Saraṇyû, und zeugt Yama d. h. den Blitz, der zugleich König der Todten ist, und die Yamî, die bis dahin Dâsapatnî war, d. h. das mit Donnerhall niederfahrende Wolkenwasser, den Regen. Nachdem der Gewittersturm vorüber und die Finsterniss, welche die einzelne Wolke verbarg, verschwunden ist, umarmt Savitar die nun zum fliehenden Wolkenross sich gestaltende Göttin noch einmal. Er strahlt, noch verhüllt, feurig und mit goldenem Arm und zeugt so Agnis, er zerreisst endlich den hochzeitlichen Schleier und Indra, der blaue Himmel, ist geboren.' Es liesse sich leicht aus Kuhns eigenen Vordersätzen nachweisen, dass diese Deutung des Mythus aus falschen Schlüssen besteht. Doch das würde hier zu weit führen, da für unsere Untersuchung nicht der Gedankeninhalt der indischen Sage an und für

sich, sondern nur der Umstand von Wichtigkeit ist, dass Kuhn wegen der von ihm angenommenen Einheit der Saraṇyû und Erinys einerseits und der Erinys und Demeter andererseits und wegen der in der indischen und der griechischen Erzählung übereinstimmenden Rossverwandlung eines sich begattenden Götterpaares die historische Identität der hellenischen und der vedischen Mythe schlechthin behauptet. In Folge dieser Identificirung, der sich noch diejenige von Despoina mit jenem 'Dâsapatnî' zugesellt, glaubt er sich berechtigt den meisten Personen des griechischen Mythus eine ganz andere Grundbedeutung zuzusprechen, als diejenige, welche sie in geschichtlicher Zeit verrathen. Poseidon wird ihm zu dem im Gewitter gebietenden Lichtgotte (Zs. f. vgl. Spr. I 457), Despoina zur Regengöttin, das Ross Areion (weil der Pegasos, der des Zeus Blitz und Donner trägt, auch eine Schöpfung des Poseidon genannt wird) zum Blitze, *Demeter ist ihm die Gewitterwolke.* Den Inhalt der Mythen von Thelpusa und Phigalia fasst er (Zs. f. D. Myth. III 373) mit folgenden Worten zusammen: 'Der Grundgedanke derselben ist, dass der Gott, der ursprünglich nur im Luftmeere waltet, also der Gott des Luftmeers Poseidon, sich mit der finsteren Wetterwolke, Demeter, vermählte. Die Sprösslinge dieser Ehe sind das Blitz und Donner tragende Ross (Pegasos oder) Areion und die Kore oder Despoina, wobei ich bemerke, dass im indischen wie griechischen Mythos die beiden Eltern ebenfalls in Rossgestalt erscheinen. Es sind eben die auf Sturmesflügeln daherschwebenden Wetterwolken, die der Phantasie als Wolkenrosse erscheinen, die unter Blitz und Donner ihre segensreiche Vermählung feiern und die Frucht und Leben bringende Tochter Despoina, den Gewitterregen, in den Schoss der lechzenden Erde hinabsenden. Hier raubt sie, wie die griechische Darstellung den Mythus fortsetzt, der Gott, der in der Unterwelt gebietet, und führt sie in seine Hallen, von wo sie ihren Segen in tausend Keimen emporspriessen lässt, hier weilt sie in den unterirdischen Quellen während der einen Hälfte des Jahres, um beim Beginn der andern in luftigen Nebeln emporzu-

steigen, bis der ewig wiederkehrende Jahreslauf sie wieder hinabführt in die Arme ihres finsteren Gatten.' Kuhn will bei dieser Deutung den Begriff der Demeter als Göttin der Fruchtbarkeit festgehalten wissen, aber die Quelle der Fruchtbarkeit soll eine andere sein, als nach der landläufigen Auffassung (Zs. f. vgl. Spr. I 455). Zur Stütze seiner Ansicht bringt er bei, dass Demeter im homerischen Hymnus eine Fackel in der Hand tragend und mit einem schwarzen Gewand bekleidet daherstürme; das sei eine deutliche Personification der blitzsprühenden Wetterwolke. Wir kommen weiter unten auf die Stichhaltigkeit seiner einzelnen Argumente zurück.

Kuhns Deutung übte eine fast berauschende Wirkung. Namhafte Linguisten, z. B. Delbrück (Zs. f. Völkerpsych. III 292. 295), Steinthal (Mythos und Religion S. 12. 13), und einzelne klassische Philologen, z. B. E. Petersen (Kritische Bemerkungen zur ältesten Geschichte der griechischen Kunst S. 38) schlossen sich derselben an und spannen sie weiter aus oder suchten sie in Nebensachen zu modificiren. So erklärt W. Sonne Poseidons Amt als Meergott für secundär; in älterer Zeit war er der im Wolkenmeer waltende Helios. Helios-Poseidon-Phytalmios nun, der in der Sintfluth herrscht über Wolken, Wind und Sturm, (Zs. f. vgl. Spr. X 130. 131 ff.) zeugt mit der aus einem Attribut der Erinys selbständig gewordenen und zur Göttin des urbaren Bodens, der agrarischen Siedelung, des Ackerbaus umgebildeten Demeter (a. a. O. 133) das Ross Areion d. h. die Sonne als Ross gedacht und die Despoina d. h. den Mond (a.a.O. 134).

Max Müller stimmt mit Kuhn zwar in der Identificirung der Saraṇyû mit Demeter-Erinys überein, aber, von der Theorie eines solaren Substrats aller Mythologie ausgehend, zeigt er, dass die Vedenlieder weder irgend einen Beweis noch auch nur irgend einen Anhalt für Kuhns Auffassung der Saraṇyû als Wetterwolke darbieten, und er sucht nun seinerseits darzuthun, dass sie der Ushas (d. h. der Abend- und Morgenröthe) gleichstehe. Saraṇyû heirathet den Vivasvat, d. h. die Morgenröthe umarmt den Himmel, und gebiert die Zwillinge (Yama und Yamî), d. h. Nacht und Tag, und die

als Rosskinder oder Reiter gedachten Açvinen d. h. Morgen und Abend (Lectures on the science of language. 2. Ser. S. 556. Vorl. üb. d. Wissensch. d. Spr. bearb. v. Böttger. 2. Ser. S. 446 ff. 468). 'Mit der Legende, nach der Saraṇyû und Vivasvat die Gestalt von Pferden annehmen, kann einfach eine Erklärung des Namens ihrer Kinder, der Açvins, beabsichtigt sein' (a. a. O. S. 446). Die Begründung dieser Resultate möge man in Müllers Buche selbst nachsehen. Erinys (die Rachegöttin) = Saraṇyû war die Morgenröthe, welche alles nächtige Wesen verfolgt. 'Wenn der Name Erinys bisweilen auf Dêmêtêr bezogen wird, so geschieht dies, weil die griech. Dêô die vedische Dyâvâ war und also Dêmêtêr, Dyâvâ mâtar, die Morgenröthe, die Mutter, entsprechend dem Dyaush pitar, dem Himmel, dem Vater. Erinys-Demeter wurde wie Saraṇyû in eine Stute verwandelt, sie wurde von Poseidon als Hengst verfolgt, und zwei Kinder wurden geboren, eine Tochter (Despoina) und Areion. Poseidon würde sich, wenn er die aus der See aufsteigende Sonne ausdrückte, dem Varuṇa nähern, welcher an einer Vedastelle der Vater des Rosses oder des Yama genannt wurde' (a. a. O. 474).

M. Müller fand Nachfolge in E. Burnouf, der (La légende Athénienne, étude de mythologie comparée. Paris 1872 c. 4 S. 132. 133) in der Erörterung des Poseidonmythus (gestützt auf die vereinzelte Angabe eines vedischen Liedes, nach welcher es von der Morgenröthe heisst, dass sie wie ein glänzendes Ross erscheine) die Erinys mit Ushas identificirt. Die Vereinigung der Demeter Erinys = Ushas mit Poseidon, welcher ihm als Regengott = Parjaṇya gilt, ist ihm 'die Vereinigung des himmlischen Lichtes mit dem Gott des Himmelsoceans, aus welcher das Sonnenross entspringt.' A. de Gubernatis (Die Thiere in der indogerm. Myth. S. 269) entscheidet nicht zwischen Kuhns und M. Müllers Deutung: 'Mag Saraṇyû die Wolke oder die Aurora sein, wir haben in ihr auf alle Fälle eine Stute zu sehen, welche die Sonne, der Sonnenheld oder Sonnenhengst begattet, um die Zwillingshelden (die Açvins) zu zeugen, die aus diesem Grunde auch die beiden Söhne der Stute heissen.' L. Myriantheus aber (Die Açvins. München 1876)

behauptet S. 56 und zeigt nach erneuter Untersuchung aller einschlägigen Lieder, dass sich aus keiner Stelle des Rigveda der Beweis weder für die Erklärung Kuhns noch für diejenige M. Müllers erbringen lasse, dass die von denselben angezogenen Verse die aus ihnen hergeleiteten Folgerungen nicht gestatten. Er selbst deutet Saraṇyû als die Nacht (θοὴ νύξ), die bei der ersten Berührung mit Vivasvat d. h. dem leuchtenden Himmel die Zwillinge Yama und Yamî d. h. die Abenddämmerung, bei der zweiten Begegnung die Açvins d. h. die Repräsentanten der Morgendämmerung zeugt. Als Personification der Abenddämmerung ist Yama Todesgott (a. a. O. 56. 65. 62 ff.).

Durch Kuhn angeregt und voreingenommen gelangte W. Schwartz von seinem Standpuncte aus nahezu zu denselben Ergebnissen, wie dieser. Demeter ist nach ihm nur fälschlich für eine Erdgottheit gehalten, sie ist vielmehr die Gewitteralte (Urspr. d. Myth. 67), die alte Gewittergöttin, die in Winterstürmen herrscht (Urspr. 178). Als solche ist sie φοινικόπεζα (o. S. 236), κυανόπεπλος (Urspr. 167. 217. 164), schwingt sie Fackeln d. h. Blitze, ist ihr der Drache d. h. der Blitz gesellt (Urspr. 38. 75. Poet. Naturansch. I 188), streut sie Samen d. h. Blitzfunken (Urspr. 139. 174). Der Regenbogen ohne Blitze, welcher während des Winters im Süden sich zeigt, gab Veranlassung ihr eine Sichel (o. S. 229) beizulegen (Urspr. 135 140. Naturansch. 228). Im Blitzfeuer hegt sie den Demophoon, der Aufschrei der sie belauschenden Mutter ist der Donnerhall (Urspr. 122. 123). Die Erinyen sind Gewittergeburten mit Schlangenhaaren d. h. Blitzen (Urspr. 246); Demeter Erinys ist Ausdruck des grollenden Donners (Urspr. 162), identisch mit Styx, der entsetzlichen Wassergöttin des Gewittergusses (Urspr. 71). Als solche vermählt sie sich mit Poseidon d. h. dem der dunkeln Wolke nachjagenden Sturmgott, der den Dreizack d. h. den Blitz (trisulcum Jovis telum) schwingt, und dessen Terrain ursprünglich der Himmel war (Urspr. 127 Nat. 242). Somit hat die Mythe von Thelpusa folgenden Gedankengehalt. 'Vom Sturmgott Poseidon verfolgt, kommt Demeter Ἐρινύς, die schwarze Gewitterwolke,

grollend dahergejagt.' Plötzlich erschallt Donnerlaut, der wie das Dröhnen von galoppirenden Pferden tönt, und Blitzfunken sprühen, die wie das Sprühen ihrer Hufe erscheinen, d. h. in mythische Anschauung umgesetzt: die himmlischen Wesen haben sich in Rosse verwandelt, und Despoina, die jugendliche Gewittergöttin des Sommers, und Areion, das sommerliche Donnerross, sind ihre Geburten (Urspr. 169). Der Pferdekopf der Demeter Melaina zu Phigalia soll den Gewitterkopf d. h. die Gewitterwolke in der Auffassung als ein ungeheurer Kopf (Gorgonenhaupt) darstellen (Urspr. 169). Im Mythus von Jasion (o. S. 238 ff.) dagegen deutet Schwartz die Demeter als die im Gewitter sich vermählende Sonnengöttin (Nat. 217).

Mit der Vorbemerkung, dass er nicht zu den principiellen Gegnern der vergleichenden Mythologie gezählt zu werden wünsche, sprach sich H. D. Müller (Myth. d. Gr. Stämme II 2 Göttingen 1869) dahin aus, dass Kuhns (und seiner Nachfolger) mythologische Ansichten durch und durch falsch seien (S. 245). Er übt daran (S. 226—248) eine Kritik, welche des Treffenden viel enthält und u. a. den Nachweis liefert, dass Kuhn selbst die Thatsachen, mit denen er operirt, und deren Vereinigung nicht selten durch blosse Vermuthung herstellt. Diese Auseinandersetzung berührt S. 238—244 auch unseren Demetermythus. Es werden sodann S. 245 sehr richtige Principien für die mythologische Forschung theoretisch ausgesprochen; sobald aber H. D. Müller dazu schreitet, dieselben selbst in Anwendung zu bringen, leidet er kläglich Schiffbruch und verfällt in einen durchaus unwissenschaftlichen Synkretismus. Indem er nämlich S. 287 aus der Angabe Apollodors, Jo sowohl als Demeter seien von Aegyptern Isis genannt worden, die Identität der beiden ersteren folgert, gewinnt er das Ergebniss, dass Demeter die Bedeutung einer Mond- und Erdgottheit in sich vereinigte, dass Europa und Pasiphae Hypostasen derselben, dass Hermes als ihr ursprünglicher Gemahl gedacht war. Die Mythe von Thelpusa erklärt er, ohne im einzelnen ihren Ursprung aufzuhellen, für eine aus localen Einflüssen hervorgegangene Combination eines schon jüngeren Zeitalters (S. 414).

Man sieht wohl, die Ergebnisse der auf vorstehenden Blättern genannten Forscher breiten eine bunte Musterkarte überraschender Hypothesen vor unseren Blicken aus. Dem éinen ist Demeter die Sturmwolke, dem anderen Gewitteralte, Sonnengöttin, Erd- und Mondgöttin, Morgenröthe oder Nacht; Poseidon das Luftmeer, Sturmgott, aus dem Luftmeer aufsteigende oder im Gewölk verborgene Sonne, Regengott; Despoina Regen, Donner oder Mond; das Ross Areion Blitz, Sonne oder sommerliches Donnerross; die Erinys Wetterwolke oder Morgenröthe. Bei aller Abweichung unter einander haben jedoch alle diese Deutungen das Gemeinsame, dass sie als den Ausgangspunct jeder dieser Gottheiten die Personification einer himmlischen Naturerscheinung setzen, eine spätere Localisirung derselben auf die Erde und damit eine Verschiebung ihrer ursprünglichen Wirksamkeit annehmen, und dass sie die in historischer Zeit gangbaren Mythen und Legenden sämmtlich oder der Hauptmasse nach für Ausgestaltungen jener später verdunkelten Grundideen erklären. An und für sich liegt nun eine derartige Entwickelung nicht ausserhalb des Bereiches der Möglichkeit. Die Aufstellung einer Getreidegöttin, die ursprünglich Wolkengöttin, eines Meergotts, der einst Herr des Luftmeeres war, verliert den Schein des Widersinnigen, sobald man sich erinnert, dass Regen- und Gewittergottheiten nicht selten als Geber der vegetabilischen Fruchtbarkeit gefeiert werden, und dass der vedische Gott des allumfassenden Himmels Varuṇa, welcher in den Wassern des Luftmeeres, von ihnen als 'Schwestern und Gattinnen' umgeben, wohnt und, indem er ihre Wasser auf die Erde hinabströmen lässt, zum Spender des Regens und Schöpfer der Ströme wird,[1] bei den späteren Indern lediglich die irdischen Gewässer, insonderheit den Ocean beherrscht.[2] Wie Poseidon seinen goldenen Palast in der Tiefe des Meeres hat, heisst es von Varuṇa (Ath. Veda VII 83, 1): 'In die Wasser (Himmelswasser) ist dein goldenes Haus gebaut'. Und selbst zu dem Poseidon Hippios besteht eine

[1] A. Hillebrandt Varuṇa und Mitra. Breslau 1877 S. 4—7. 83—88.
[2] Wollheim da Fonseca Myth. d. alt. Indiens. Berl. 1856 S. 100 ff.

gewisse Analogie, insofern die Sonne als ein dem Varuṇa gehöriges, in der Mitte der Wasser geborenes Ross, demnächst Varuṇa selbst als der Schützer und Oberherr der Einhufer bezeichnet wird.[1] Wer nun aber diese mythologischen Thatsachen als Analogien zur Demeter- und Poseidonsage verwenden wollte, müsste zuvor entweder als unumstössliches Axiom nachgewiesen haben, das Substrat sämmtlicher Gottheiten seien himmlische Naturphänomene gewesen (dies ist aber so wenig der Fall, dass selbst in den Veden zahlreiche Götter angetroffen werden, welche ihre Wirksamkeit ausschliesslich auf der Erde entfalten, z. B. Pṛithivî die Erdgöttin, Sîtâ die Furche, o. S. 242, Araṇyânî die Waldfrau, Kshetrasyapati der Feldesherr, Vâstoshpati der Wohnungsherr), oder er müsste dargethan haben, dass die von beiden Gottheiten überlieferten Mythen aus dem in geschichtlicher Zeit von ihnen vertretenen physischen oder ethischen Ideenkreise sich nicht hinreichend, dagegen befriedigend nur aus der Hypothese jenes meteorischen Amtsgebietes erklären lassen. In Betreff der Demeter ist das nun ganz und gar nicht der Fall. Kein einziger Zug gibt uns irgendwie gegründeten Anlass, ihr Leben auf dem Terrain des Wolkenhimmels statt auf der Erde sich abspielen zu lassen. Denn das Einzige, was man mit Schein dafür angeführt hat, der eilende Lauf, das schwarze Gewand und die Fackel der suchenden Göttin, das Feuer, in dem sie den jungen Demophoon hegt, begreift sich — wie wir sehen werden — theils aus ätiologischer Sage, theils als epische Ausschmückung und ergibt sich bei kritischer Untersuchung mit Nothwendigkeit als jüngeres Beiwerk, keinesweges als alter Bestandtheil der ursprünglichen Vorstellung. Eine befriedigende Erklärung aus den wirklich bezeugten Bildungen einer dem Zeitalter der Aufzeichnung näher stehenden Epoche darf aber im allgemeinen schon von vorne herein eine grössere Wahrscheinlichkeit beanspruchen, als das Zurückgehen auf die Erinnerung an eine durch blosse Vermuthung hergestellte, seit Jahrhunderten oder Jahrtausenden vergessene oder ver-

[1] Hillebrandt a. a. O. 34.

dunkelte Urbedeutung. Und zugegeben, dass unter Umständen der Blitz eine Fackel, ein Feuer, die Wolke ein dunkles Gewand genannt werden konnte, so ist doch weder jede Fackel, jedes Feuer in der Poesie oder Mythologie metaphorisch zu nehmen, und, wo dies am Platze ist, wird nicht jedesmal Gewitterleuchten verbildlicht. Was gibt denn nun irgend welche Berechtigung, diese Dinge in dem Demetermythus gerade in jenem Sinne zu deuten? Wenig anders steht es mit Poseidon. Einige Züge seines Wesens lassen die Möglichkeit eines himmlischen Ausgangspunctes seiner Gestalt zu, aber sie sind zu vereinzelt und zu unsicher, um eine solche Annahme zur Wahrscheinlichkeit zu erheben; das Meiste, was zu Gunsten derselben vorgebracht ist, schlägt völlig fehl. Man muss Kuhn (Zs. f. vgl. Spr. I 456) zugeben, dass die Doppelbedeutung Poseidons als Meergott und Phytalmios aus der Hypothese, er sei ursprünglich Gott der Himmelsgewässer gewesen, eine annehmbare Erklärung fände,[1] aber *nothwendig* ist diese Annahme nicht (o. S. 262). Dass Poseidon Stürme erregt, Wasser und Land zu Zeiten in Nebel, Wolken und Finsterniss hüllt, begreift sich vollständig aus einer hyperbolischen Schilderung seines Waltens in den wechselnden Zuständen der irdischen See, und es ist einfach nicht richtig, dass sich das nur aus jener umfassenderen Vorstellung von ihm herleiten lasse. Sein goldener Palast, seine goldene Rüstung und goldene Geissel, die Goldmähnen seiner Rosse, sollen treffender auf den aus der Fluth sich erhebenden Sonnengott bezw. im Gewitter gebietenden Lichtgott passen. In der That dem Himmelsgott Varuṇa eignet ein goldenes Haus inmitten der Wasser (o. S. 274); aber liegt es nicht mindestens ebenso nahe, dass der Dichter der durch und durch anthropomorphischen Schilderung Il. XIII 17 ff. in jenen Beiwörtern, statt uralte Erinnerungen unbewusst festzuhalten, die vom Meeresleben entlehnten Metaphern von dem Gesichtspunct

[1] Nur darf man in keinem Falle Vivasvat, den Himmel, eine andere Benennung des Varuṇa, mit Savitar, dem Sonnengott, einfach identificiren, wie Kuhn thut.

aus weiter bildete, dass den Besitzthümern der Götter nur das Gold als das kostbarste Material gemäss sei? Noch weniger zeigt sich Poseidon, insofern er Schöpfer des Rosses ist, 'entschieden als der in den Wolken gebietende Lichtgott', da das Ross nicht allein Naturbild éinmal der Sonne oder der Sonnenstrahlen der Morgenröthe, ein andermal der Winde, noch anders der Wolken, sondern auch der windbewegten Meereswelle (o. S. 263) war. Zwar Pegasos, der nach Hesiod dem Zeus Blitz und Donner trägt, heisst erzeugt vom Poseidon, aber dies doch nur durch Analogieschluss aus dem Grunde, weil derselbe schon einmal als Erzeuger der Rosse formelhaft feststand. Aus gleicher Ursache ist er der Vater des Areion, der doch ganz und gar nichts mit irgend welcher Naturerscheinung zu thun hat, von Kuhn aber durch völlig unberechtigte Identificirung mit Pegasos zum Wolkenross oder Blitzross gestempelt wird.[1]

Die Despoina meint Kuhn als Personification des Regens dadurch zu erweisen, dass er diesen Namen etymologisch dem indischen Worte dâsapatnî gleichsetzt (d. i. Herrin oder Gebieterin des Feindes oder des Sklaven, oder den Feind zum Gebieter habend), welches im Veda als Beiwort der vom Dämon Vṛitra gefangenen Wolkenwasser, Wasserfrauen, verwandt wird. Allein gesetzt auch diese Etymologie wäre richtig, was Curtius (Grundz.[4] 284) leugnet, so ist doch augenscheinlich der griechische Name erst in der jüngeren Bedeutungsentwickelung 'Herrin, Hausfrau' in den Mythus eingetreten und daher ungeeignet, eine ältere Naturbedeutung zu bezeugen.

Von den Erinyen enthält die ältere griechische Poesie keinen Zug, der uns bestimmen müsste, sie 'für eine besondere Form der Demeter und Kore' zu halten (Kuhn, Zs. f. vgl. Spr. I 455), noch weniger gibt sie einen Anhalt für die

[1] Zs. f. vgl. Spr. I 460. 463. Zs. f. D. Myth. III 373: 'Die Sprösslinge dieser Ehe (des Poseidon und der Demeter-Erinys) sind das Blitz und Donner tragende Ross (Pêgasos oder) Areion und die Korê oder Despoina'. Man bemerke, wie Kuhn seiner Hypothese zu Liebe hier die Thatsachen verändert. Weder trägt Areion Blitz und Donner, noch ist die Kore Tochter der Demeter-Erinys.

Unterstellung, dass dieselben von Hause aus etwas anderes waren als Personificationen der ethischen Idee, die eilenden (ταχεῖαι) Rächerinnen des Naturwidrigen zu sein.[1] Dieser Begriff könnte immerhin in die höchste Urzeit des Hellenenstammes zurückreichen, ohne aus einer physischen Vorgestalt erwachsen zu sein. Für die Vorstellungen von der den rächenden Strahl sendenden Gewitterwolke, sowie für die sachliche Identität mit der indischen Göttin Saraṇyûs gewährt weder das homerische Beiwort ἠεροφοῖτις d. i. schnell durch die Luft herbeieilend ein Zeugniss, noch der Name Erinys, selbst wenn dieser sprachlich mit dem vedischen Adjectiv saraṇyus schnell (St. sar, vergl. ὁρμή Eile) sich decken sollte (vergl. o. S. 267). Wie könnten vollends die von Aeschylus in seiner Darstellung der Eumeniden noch nicht verwendeten, erst seit der Zeit des Euripides in die Poesie eingeführten Fackeln[2] die den Frevler treffenden Blitze (Kuhn, Zs. f. vgl. Spr. I 455) bezeichnen?

Wenn alle diese von Kuhn beigebrachten Gründe theils durchaus hinfällig sind, theils durchaus nicht hinreichen, um für irgend eine der in Rede stehenden Gottheiten eine meteorische Grundbedeutung zu erweisen, so fragt es sich, ob die Uebereinstimmung der griechischen Sage von Demeter-Erinys und der indischen Sage von Saraṇyûs (die übrigens zum Ausgangspunct einer vergleichenden Mythenstudie wenig geeignet erscheint, so lange ihre Hauptfiguren noch den Gegenstand der heterogensten Auslegungen von Seiten der Vedenkenner bilden) so vollständig und durchschlagend ist, dass daraus für die handelnden Personen der arkadischen Mythe dieselbe Bedeutung wie für diejenigen der indischen mit zwingender Nothwendigkeit gefolgert werden müsste. Kuhn glaubt dies. Bei Lichte besehen verflüchtigt sich die gerühmte Congruenz jedoch in eine sehr entfernte Aehnlichkeit eines einzelnen Zuges, der Verwandlung zweier Götter in Rossgestalt, und daneben allenfalls noch in eine rein äusserliche und zufällige Berührung (durch Verwendung der-

[1] Rosenberg Erinyen S. 1 ff.
[2] Rosenberg a. a. O. 12—14.

selben Wortstämme) in den Eigennamen Saraṇyûs und Erinys. Alles übrige deckt sich nicht. Das wird noch einleuchtender, sobald man die Sage von Thelpusa der kritisch historischen Betrachtung unterwirft und die beiden rein äusserlich an einander gewachsenen Bestandtheile, den Demetermythus und die Areionlegende, von einander sondert (o. S. 252 ff.). Dann bleibt als Object der Vergleichung eine zwiefache Sage bestehen. Die éine lautet dahin, dass die Erinys mit Poseidon Hippios das Ross Areion zeugte. Aus ihr kann, da von Demeter keine Rede ist, über das Wesen dieser Göttin nichts entnommen werden, selbst wenn Identität mit der indischen Sage vorhanden wäre. Zum Ueberfluss aber darf mit unumstösslicher Gewissheit behauptet werden, dass in ihr die handelnden Figuren nur die Rachegöttin, den Meergott in seiner Eigenschaft als Rosserzeuger und das Schlachtross als Freund der Helden bedeuten, während die angeblich entsprechenden Personen des vedischen Mythus Saraṇyûs, jedesfalls Personification eines himmlischen Naturphänomens, Vivasvat, der Himmel, und die Açvins, die ersten Lichterscheinungen des Morgens, von Grund aus verschieden sind.

Sind wir im Recht, als zweiten Grundbestandtheil der thelpusischen Sage die arkadische Ueberlieferung aufzustellen, Demeter zeugte mit Poseidon Hippios die Despoina (o. S. 260. 261), so gestaltet sich damit die Sache um nichts besser zu Gunsten der Kuhnschen Hypothese. Denn mit der Erinys fehlt hier das Verbindungsglied, welches zum indischen Mythus hinüberführt. Als einzige flüchtige Aehnlichkeit bleibt bestehen, dass Despoina, die Tochter der Demeter, Königin des Todtenreiches, Yamî, die Tochter der Saraṇyûs, Zwillingsschwester des Herrn der Verstorbenen ist. Beide Mythenwesen aber sind grundverschieden, und ihre von Kuhn versuchte Vermittelung durch die Identificirung der Namen Despoina und Dâsapatnî ist auch sachlich verfehlt, da der Yamî niemals im Veda der Begriff und Name der Dâsapatnî zuertheilt wird. Alles in allem genommen, die Saraṇyusmythe und die Sage von Demeter-Erinys sind incongruent, und die éine kann

keinen Erklärungsgrund für die andere und für die darin auftretenden mythischen Persönlichkeiten abgeben.

Mit Kuhns Ausführungen ist auch den auf gleichem Grunde ruhenden Deutungen von Max Müller, Schwartz u. a., die im wesentlichen nur durch abweichende Auffassung der Saraṇyûs von einander verschieden sind, der Boden entzogen. Ich halte mich daher für berechtigt, mit der grössten Bestimmtheit den Satz auszusprechen, dass bisher noch jeder einzige Versuch gescheitert ist, als Grundbedeutung für Demeter die Personification eines am Himmel spielenden Naturvorganges, sei es der Wolke, der Sonne, der Morgenröthe oder des Mondes nachzuweisen.

Dieses negative Ergebniss ist nicht allein für unsere vorliegende Untersuchung von Wichtigkeit, sondern hat eine allgemeinere Bedeutung. Wer die Entwickelung der vergleichenden Mythologie von Arbeit zu Arbeit miterlebt hat, erinnert sich, dass gerade Kuhns Aufsätze über Hermeias-Sârameyas (Haupt Zs. 6, 117) und über Sâraṇyû-Erinys, indem ihre Ergebnisse von ihm und anderen als erwiesen betrachtet wurden, die in den letzten Jahrzehnten zum Gemeingut eines grossen Theiles der Forscher gewordene Ueberzeugung begründet haben, éinmal, dass so zu sagen alle Mythen arischer Völker in den Veden ihre Prototypen fänden, andererseits, dass mit geringen Ausnahmen die gesammte Mythologie in ein auf die Erde übertragenes Spiegelbild des gegenseitigen Verhaltens coelestischer Naturmächte sich auflöse. Wenn nun die erste Grundlage unhaltbar war, wie wir für Saraṇyûs dargethan zu haben glauben, W. Roscher (Hermes der Windgott S. 9 ff.) für Hermes-Sârameyas erwiesen hat, so zeigt es sich, dass ein grosser Theil der Voraussetzungen hinfällig wird, auf denen Zug um Zug sich das System weiter auferbaute. Zwar bin ich überzeugt, dass die von den neugewonnenen Gesichtspuncten ausgehende Untersuchung in mehreren Fällen, wo sie auf wirklich analoge und congruente Erscheinungen (z. B. die Dioskuren und Açvins) traf, brauchbare und werthvolle Ergebnisse geliefert und ein auf anderem

Wege nicht erreichbares Verständniss ermittelt hat; aber als allgemein giltig bewahrheiten sich die beiden oben genannten Sätze nicht, und als durchstehendes heuristisches Princip — dies müssen die vorstehenden Erörterungen jedem Unbefangenen klar machen — dürfen sie nicht verwendet werden.

§ 5. DER NAME DEMETER.

Nachdem sich im vorigen Abschnitt alle übrigen Hypothesen über die Urgestalt der Demeter als verfehlte herausgestellt haben, sieht sich die Forschung auf die Wahl zwischen den beiden Bedeutungen der Erdgöttin und der Pflanzenseele zurückgewiesen. Unsere Untersuchung wendet sich zunächst dem Namen der Göttin zu. Gewährt etwa dieser die Auskunft, welche die litterarischen Denkmäler versagen? Schon die alten Grammatiker haben sich lebhaft mit der Etymologie des Wortes Demeter beschäftigt und den Kreis der denkbaren Erklärungen erschöpft — in der grossen Schatzkammer des Etymologicum Magnum sind dieselben unter *Δημήτηρ* und *Δηώ* gesammelt —; die Neueren schlossen sich nach Gutdünken der einen oder der anderen an, brachten jedoch kaum eine weitere hinzu; auch die wissenschaftliche Sprachforschung muss sich begnügen, eine jede derselben auf ihren Werth zu prüfen und die Fülle der Einfälle auf einige wenige annehmbare Möglichkeiten einzuschränken.

Schon beim Eintritt in die Erörterung erhebt sich die Vorfrage, ob *Δημήτηρ* als einfaches oder als zusammengesetztes Wort zu betrachten sei. Der ersteren Ansicht huldigen Leo Meyer,[1] Sonne[2] und, wie es scheint, K. Lehrs.[3] Die beiden letzteren legen '*δῆμος*' als Etymon zu Grunde und übersetzen 'Demosgöttin' (Lehrs) oder 'Stifterin, Beschützerin des Demos, der agrarischen Siedelung' (Sonne). Aber der

[1] Bemerkungen zur ältesten Geschichte der griechischen Mythologie. Göttingen 1857. S. 57.

[2] Zs. f. vgl. Sprachf. X 133.

[3] Populäre Aufsätze aus dem Alterthum[2] S. 97.

Begriff des 'Agrarischen' ist dem Worte fremd, δῆμος heisst die Volksgemeinde und das von derselben bewohnte Gebiet. Letzteres kann unter Umständen zwar als zum Ackerbau geeignet (ἐν πίονι δήμῳ) bezeichnet werden. Doch wie stimmt die Bedeutung 'Gaugöttin, Göttin der Landschaft' mit den § 3 entwickelten Verrichtungen der Demeter? Diesem sachlichen Bedenken stehen weit grössere sprachliche zur Seite. Lehrs geht ihnen aus dem Wege, indem er die 'unverständlich gewordene Ableitung' unberücksichtigt lässt, Sonne lässt an den Stamm δημο unmittelbar das Suffix tar, târ angehängt sein, welches bekanntlich Nomina agentis bildet, deren éine Gruppe die uralten Verwandtschaftswörter πα-τήρ (St. πα-τερ), μή-τηρ (St. μη-τερ), θυγά-τηρ (St. θυγα-τερ), εἰνά-τερες (St. εἰνα-τερ, Wurz. yam vergl. skr. yan-tar, lat. jani-trî-ces) umfasst, während eine zweite Klasse die grosse Sippschaft der Masculina auf -'τωρ, -τήρ (St. τορ, τηρ) und die Feminina auf -'τειρα (St. τερ) in sich schliesst. Die Verlängerung des Themas Δήμο-τερ zu Δήμη-τερ soll nach Sonne durch den Dactylus geboten sein (vergl. ἐλαφη-βόλο σοφώ-τερο). Er vergisst aber, dass das in Rede stehende Suffix tar nur mit Verbalstämmen, niemals mit Substantiven sich verbindet. Von δῆμος könnte der Name unserer Göttin daher nur durch Vermittelung eines denominativen Verbums δημάω oder δημέω abgeleitet sein, wie z. B. κοσμη-τήρ durch das Zwischenglied κοσμέω von κόσμος, εὐνα-τήρ, εὐνάτωρ durch εὐνάω von εὐνή. Dann aber müsste Δημητήρ, Δημήτωρ oder Δημή-τειρα erwartet werden, und die Bedeutung wäre 'volkbildend, eine Gemeinde hervorbringend', keineswegs ein dem Wesen der Getreidegöttin entsprechender Begriff. Leo Meyer wird — wie es nicht anders zu erwarten steht — den sprachlichen Anforderungen besser gerecht, indem er Δημήτηρ durch Uebergang des anlautenden y zu d aus einer hypothetischen indogerm. Urform Yâmâ-tar von Wurzel yam bändigen zusammenhalten (= dam, dâmyâmi aus djamyâmi, griech. δαμ urspr. δjαμ, δαμ-άω, δάμνημι, lat. dom, domare, goth. tam-jan zähmen, Zs. f. vgl. Spr. XI 12—14. Curtius Grundz.[4] 608) nach Analogie von skr. jâmâ-tar Schwiegersohn aus Wurzel jam = griech. γαμέω hervorgehn lässt. Den Begriff

Bändigerin sucht er durch die Unterstellung zu rechtfertigen, dass Demeter als Erdgöttin mit dem indischen Unterweltsgotte Yama zusammenhange. Ist es aber schon misslich, die Entstehung des Wortes Demeter geradezu bis in jene urälteste Periode hinaufzurücken, in welcher die Verwandtschaftsworte sich ausbildeten, so widerspricht Meyers Etymologie in sachlicher Hinsicht allen überlieferten Thatsachen, da Demeter niemals Todtengöttin, Yama niemals Unterweltsgott war, und der Name des letzteren zwar aus *yam* zusammen halten entsprang, aber diesen Begriff nicht unmittelbar, sondern in der abgeleiteten Bedeutung Zwilling, lat. geminus, enthält. Eher könnte die Getreidegöttin 'Bändigerin' heissen als 'die Bezähmerin wilder Sitten', wenn nicht diese Idee, welche wir historisch erst lange nach Homer zur Entfaltung gelangen sehen, gar zu weit abstünde von den Anschauungen der Frühzeit, in der die Genesis der sprachlichen Bezeichnung und des Begriffes der Göttin jedesfalls gesucht werden muss.

Misslingt es den Namen Demeter als einfaches Wort zu deuten, so tritt die Auffassung desselben als Compositum in ihr Recht ein. Dieselbe hat denn auch von jeher bei der überwiegenden Mehrzahl der Forscher Beifall gefunden, indem man übereinstimmend für den zweiten Theil der Zusammensetzung das von selbst und zwar aus dem ganzen Sprachschatz allein sich darbietende Verwandtschaftswort *μήτηρ* erklärte. Ein entscheidender Beweis dafür liegt in der genauen Uebereinstimmung der Declinationsformen von *μήτηρ* und *Δημήτηρ*. Nach Analogie des historischen Sprachgebrauchs müsste man freilich *Δη-μήτωρ* oder *Δη-μήτειρα* statt *Δη-μήτηρ* erwarten. Denn nur die Nomina actoris auf *-τήρ* (St. *τηρ*) bewahren in der Zusammensetzung ihr *η* (vergl. *ἀμαλλοδετῆρες*. Il. XVIII 554). Die Verwandtschaftswörter auf *-τηρ* (St. *τερ*) pflegen dagegen im zweiten Compositionstheil die Form *-τωρ* (St. *τορ*) anzunehmen, oder werden durch Hinzufügung eines neuen Suffixes zu *-τερος*, *-τερια* (*τρος*, *τειρα*)[1] weiter gebildet. Die gleiche Wandelung des *E*-Stammes in den *O*-Stamm tritt

[1] Vergl. *μητρο-πάτωρ* Il. XI 224. *παμμήτωρ*, bei Späteren *παιδο-*

bei einigen Wörtern auf *τηϱ* (St. *τεϱ*), *ηϱ* (St. *εϱ*), *ην* (St. *εν*), *ας* und *αϱ* (St. *ατ*) ein.[1] Doch ist die Regel nicht bei allen Wörtern der gleichen Endungen durchgedrungen.[2] Ehe sie sich bildete, muss es aber einen hinter dem historischen nicht weit zurückliegenden Sprachzustand gegeben haben, in welchem die verschiedenen Spaltungen des Suffixes -tar, (*τοϱ, τηϱ, τεϱ*) noch gleichwerthig neben einander gebraucht wurden.[3] Wie nun die Formen mit paragogischer Endung *Δειπάτυϱος* (d. i. *Δει-πάτεϱ-ος*), *εὐ-πατέϱ-εια* oder *Ἀλέξ-ανδϱ-ος* (d. i. *Ἀλεξ-άνεϱ-ος*),[4] *ἀντιάνειϱα, βωτιάνειϱα* (d. i. *ἀντι-ανέϱ-ια βωτι-ανέϱ-ια*) u. s. w. erkennen lassen, dass die Worte *πατήϱ, ἀνήϱ* ehedem auch noch in der Zusammensetzung zwischen den Stämmen *πατοϱ, ἀνοϱ* und *πατεϱ, ἀνεϱ* schwankten, darf ein Gleiches für *μήτηϱ* gefolgert werden; ja der Vocativ *δύσ-μητεϱ* Od. XXIII 97 gewährt dafür den thatsächlichen Beweis. Der Name *Δη-μήτηϱ* ist demnach entstanden, ehe die Umfärbung von *μήτηϱ* zu *μήτωϱ* in der Composition alleinherrschend wurde, und widerstand später, durch den Rost des Alters und hieratischen Gebrauch geheiligt und geschützt, der Analogie der allmählich sich festsetzenden Regel, welcher die entsprechenden Appellativa und Eigennamen anheimfielen. Schwieriger als der zweite Compositionstheil ist das erste Glied der Zusammensetzung zu erkennen. Ist es verbal oder nominal?

Wie u. a. von *λύω, τλάω Λύ-ανδϱος, Τληπόλεμος, τλή-θυμος*, konnte von einem der Verbalstämme *dâ, djâ*, oder *dav Δη-μήτηϱ* gebildet werden. Aus jedem derselben hat

---

μήτωϱ, σταχυμήτωϱ. — *Ἀντίπατϱος, Δει-πάτυϱ-ος* (aus *Δει-πάτεϱ-ος*, Curtius Grundz.[4] 601) *παμμήτειϱα*.

[1] So bei *ἀνήϱ* (*εὐ-ήνωϱ, πολυ-άνωϱ* u. s. w., *Ἀλέξ-ανδϱ-ος* d. i. *Ἀλεξ-άνεϱ-ος* u. s. w.) *γασ-τήϱ* (*πϱογάστωϱ*), *φϱήν* (*σώφϱων, πολύφϱων*), *κτέαϱ* (*πολύκτωϱ*), *κέϱας* (*δίκεϱως, ῥινόκεϱως, αἰγόκεϱως*).

[2] Vergl. *λασιαύχην, πολυ-αυχήν* neben *πολύφϱων* — *πολυάστηϱ, εὐαστήϱ, εὐάστεϱος, εὐάστειϱα* neben *πϱογάστωϱ* — *αἰγόκεϱας* neben *αἰγόκεϱως*.

[3] So erweist *γενέτειϱα* neben *γενέ-τωϱ* und *γενετήϱ* das einstige Vorhandensein von *γένετεϱ* Nom. *γενέτηϱ, εὐνάτειϱα* neben *εὐνάτωϱ* und *εὐνατήϱ* das Vorhandensein von *εὔνατεϱ* Nom. *εὐνάτηϱ* u. s. w.

[4] Anders freilich urtheilt über diese Form G. Meyer, Curtius Stud. V 87.

man die Deutung versucht. 1) *dâ* geben: Gebemutter, Nahrungsspenderin.[1] 2) *dâ* zertheilen, *δα-ί-ομαι*, skr. dâ-mi, djâ-mi (Wurz. dâ): Schneide-, Zertheilungsmutter, entweder a) weil Demeter als Vorsteherin des Ackerbaus dem Pflüger die Erdschollen zertheilt, oder b) weil ihr Herz beim Raube der Tochter zerrissen wurde.[2] 3) *dâ* wissen, *δήω* finde, bezw. 4) *djâ* suchen, homer. *δί-ζη-μαι* d. i. *δί-δη-μαι* (Curtius Grundz.[4] 610): Suchemutter oder Findemutter, sei es a) mit Bezug auf die Aufsuchung der Kore oder b) wegen der Erfindung des Ackerbaus.[3] 5) *daF* zünde an, *δα-ί-ω* (*δέ-δη-α*), dazu *δᾱλός* Feuerbrand, *δα-ΐ-ς* Fackel, *δή-ϊ-ος* (*δήϊον πῦρ*)[4]: Zündemutter, weil die Göttin Fackeln in Händen trägt.

Gegen alle diese Etymologien erhebt sich der Einwand,

---

[1] *Δημήτηρ μὲν φαίνεται κατὰ τὴν δόσιν τῆς ἐδωδῆς, διδοῦσα ὡς μήτηρ, Δημήτηρ κεκλῆσθαι.* Plato Kratyl. p. 404 B. Welcker Demeter die Stifterin des Ackerbaus, Zs. für Gesch. u. Ausleg. d. alt. Kunst I 122. Vergl. Ignarra zu Hymn. in Cer. 122. Schelling Ueber die Gottheiten von Samothrake Anm. 29. 48.

[2] Der Urheber dieser Etymologie hatte seiner Conjectur zu Liebe *Δηώ* bezw. *Δημήτηρ* geschrieben; Choeroboskos nahm das für Ueberlieferung. Etym. Magn. S. 263 Gaisford: *Δηώ : ἡ Δημήτηρ καὶ διαφορεῖται ὡς φησὶν ὁ Τεχνικός* (der Grammatiker Choiroboskos). *Οἶδε γὰρ ἡ παράδοσις τὸ ἦτα μετὰ τοῦ ἰῶτα καὶ χωρὶς τοῦ ἰῶτα .... Εἰ δὲ ἔχει τὸ ἰῶτα, λέγεται ὅτι γέγονε παρὰ τὸ δαίω τὸ κόπτω, κατὰ τροπὴν Ἰωνικὴν τοῦ ἄλφα εἰς ἦτα. Καὶ γὰρ ἡ Δημήτηρ γῆ ἐστιν· ἡ γῆ δὲ διακόπτεται ἐν τῷ ἀροτριᾶσθαι.* Ebendas. S. 265: *Δημήτηρ ἡ ... ἢ παρὰ τὸ διελεῖν τὴν γῆν καὶ τέμνειν ἐν τῇ ἀροτριάσει.* Ebendas. S. 264: *Ἢ ὅτι λυπουμένη διὰ τὴν θυγατέρα ἐδαίετο τὴν ψυχήν.* Ein Späterer vermischte mit dieser Ableitung diejenige von *δήϊος* feindlich, *δηιόω*, *δηόω* feindlich behandeln, verwüsten, zerreissen. *Δηώ, ἢ ὅτι πολλὴν ἐδήωσε γῆν, τουτέστι διέκοψε, ζητοῦσα τὴν θυγατέρα.* — Der Ableitung von *δήϊος*, *δηιόω* stimmte von Neueren Dilthey zu. (Jen. Literaturz. 1874 S. 578).

[3] Etym. Magn. S. 265: *Δημήτηρ ... ἢ παρὰ τὸ δήω, τὸ εὑρίσκω.* Ebendas. S. 263: *Δηώ ... λέγει (ὁ τεχνικός), ὅτι ἐστὶ παρὰ τὸ δήω τὸ σημαῖνον τὸ εὑρίσκω· καὶ ἡνίκα περιήρχετο εἰς ζήτησιν τῆς θυγατρὸς αὐτῆς, κατ' εὐφημισμὸν ἔλεγον πάντες Δήεις, τουτέστιν εὑρήσεις. ἢ ἐπειδὴ αὕτη ἐφεῦρε τὸν σῖτον.* Vergl. ebendas. s. v. *Δήεις.* — Dieser Etymologie trat bei J. H. Voss, Hymne an Demeter S. 23.

[4] Etym. Magn. S. 265: *ἢ παρὰ τὸ δαίω, τὸ καίω· λαμπαδοῦχος γὰρ ἡ θεός.* Ebendas. S. 263: *Δηώ. ἢ παρὰ τὸ δαίω, τὸ καίω, ὅτι μετὰ λαμπάδων ἐζήτει τὴν θυγατέρα.*

dass *Δημήτηρ* als Verbalcomposition aufgefasst weit eher 'die Mutter gebend, theilend, suchend, anzündend' als 'die (Nahrung) gebende, (die Erde) theilende, (das Korn) erfindende, (ihr Kind) suchende Mutter' bedeuten würde, da die Zusammensetzungen mit verbalem Vordergliede überwiegend Abhängigkeitscomposita waren, in denen der Nominalstamm des zweiten Gliedes als Object des ersteren gefasst wurde (z. B. *τλη-πόλεμος* Krieg erduldend, *λύ-ανδρος* Männer-lösend, *ἐχέ-θυμος, ἐχέ-φρων* Verstand habend). Da jedoch, freilich in ganz vereinzelten und meistentheils spät bezeugten Fällen, auch attributive und determinative Composita auf gleiche Weise gebildet uns entgegentreten (z. B. *τλή-θυμος* Duldemuth d. h. duldender Muth, zu erschliessen aus dem gleichlautenden Bahuvrîhi Duldemuth habend, *ἑρπ-άκανθα* Kriechakanth, kriechender Akanth, *μελλ-είρην, μελλ-έφηβος* werdender Jüngling), die ja doch zum Theil auf ältere Vorbilder zurückgehen könnten, lässt sich wenigstens nicht mit vollkommener Gewissheit aus allgemeinen sprachlichen Gründen die Unmöglichkeit der in Rede stehenden Deutungen behaupten. Die Ableitung aus *da* geben wird aber im besonderen durch den Umstand ausgeschlossen, dass diese Wurzel im Griechischen nur in der Form *δο, δω* (*δί-δωμι, δῶρον, δόσις* u. s. w.) erscheint. (*Δά-νος* Darlehn ist mit Fick Wörterb. d. indogerm. Spr. II 118. 120 gegen Curtius Grundz.[4] 236 zu *da* zutheilen zu stellen). Auf einen vorgriechischen Ursprung des Wortes *Δη-μήτηρ* (vor Verdumpfung des *α* von *δα* geben) zurückzugreifen, würde nur erlaubt sein, wenn dafür bestimmte Anhaltspuncte sich darböten, und keine andere passende Erklärung aus dem Griechischen selbst sich auffinden liesse. Alle übrigen auf Verbalzusammensetzung gerichteten Etymologien erweisen sich — abgesehen davon, dass ihrer mehrere (Zertheilungsmutter, Zündemutter u. s. w.) nur mit Gewalt dem untergelegten Sinne (Pflügerin, Fackelträgerin u. s. w.) sich fügen — von Seiten des begrifflichen Inhalts als unannehmbar, zum Theil geradezu als albern, da sie sämmtlich von je einem einzelnen und untergeordneten Momente in der Wirksamkeit oder der Legende der Göttin ausgehen, welcher weder im Ganzen und Grossen das Wesen

derselben ausdrückt, noch von so hervorragender Wichtigkeit ist, dass er, etwa ursprünglich das Etymon eines Beiwortes ausmachend, die Kraft in sich hätte tragen mögen, dasselbe in siegreichem Daseinskampfe zum Hauptnamen zu erheben. Dies bedarf keiner weiteren Ausführung. Oder wird man glauben, die homerische Fruchtspenderin, die den Kornsegen erzeugende und zu Wachsthum und Reife führende Göttin, hätte jemals anders als in ganz besonderer Beziehung suchende Mutter, Fackelträgerin, Pflügerin u. s. w. genannt werden können?

Nun bleibt nur die Nominalcomposition übrig; auch sie ist auf verschiedene Weise zu begründen versucht worden.

1) *Δημήτηρ* soll Abkürzung von *Δημο-μήτηρ* sein.[1] Lautlich ist diese Ableitung untadelhaft, da nach Ficks Nachweis in der Wortzusammensetzung von zweien mit gleichem Consonanten anlautenden Sylben die erste häufig ausgeworfen wird (vergl. *καλα-μίνθη* aus *καλαμο-μίνθη*, *Παλα-μήδης* aus *Παλαμο-μήδης*, *καρδ-άμωνον* aus *καρδαμ-άμωνον*. Zs. f. vgl. Spr. XXII 99). Sachlich aber entscheiden gegen sie dieselben Gründe wie gegen die Etymologie *Δημή-τηρ* (o. S. 282).

2) Schömann zu Aesch. Prometh. S. 313 und zu Cicero de nat. deor. II 26 lässt *Δημήτηρ* aus *Δέα μήτηρ* = *θεὰ μήτηρ* entstehen. Hierüber genügt es auf den Nachweis von Curtius Grundz.[4] 506, dass die Formen *δέος*, *δέα* oder *δεός*, *δεά* für *θεός*, *θεά* ungriechisch waren, so wie überhaupt auf die Geschichte des Wortes *θεός* (Curtius a. a. O. 503–510) zu verweisen. Uebrigens würde ein solches *θεα-μήτηρ* entweder Mutter der Götter (wie *θεο-μήτωρ*) oder, sei es dass blosse Zusammenrückung stattfand, wie in *Ἱερά-πολις*, *Ἱερά-πυτνα*, oder sei es nach Analogie der spät bezeugten Bildungen *λυκ-άνθρωπος*, *θε-άνθρωπος*, *θε-ανδρία*, *θεό-ταυρος*, die Mutter, welche Göttin ist, bedeuten. Weder das éine noch das andere gewährt einen passenden Sinn.

3) Von der nämlichen Wurzel, nämlich div glänzen, leuchten, leiten Max Müller (Vorles. üb. d. Wissensch. d. Spr.

[1] Etym. Magn. S. 265: *Δημήτηρ . . . ἢ δημο-μήτηρ, κατὰ συγκοπήν.* Vergl. Etym. Gud. S. 140. 141. Gregor. Corinth. Schäfer S. 752 (Bast): *δήμου μήτηρ.*

Sér. II Leipzig 1866 S. 474. Zs. f. vgl. Spr. XIX 43) und Grassmann (Zs. f. vgl. Spr. XVI 161) den Namen ab, indem sie ihn einem skr. Dyâvâ mâtâ, die Form *Δηώ* (deren hypokoristische Natur sie dabei ausser Acht lassen) unmittelbar Dyâvâ gleichstellen, einer vom Stamme *dyav* abgeleiteten, aus dem Plural und Dual von dyâus Himmel (dyâvas, dyâvâ) hypothetisch erschlossenen Bildung. Einfacher ist es, die im Accusativ dyâm erhaltene Form der Wurzel div zur Vergleichung heranzuziehen, welche in dem homerischen Accusativ *Ζῆν* d. i. *Δjῆν* = *Δία* ihr Seitenstück hat und von Ahrens (Philolog. XXIII 207) und Curtius (Grundz.[4] 601. 605) mit Meineke, Ameis und Fritzsche auch in den Formeln *οὐ Δᾶν* (Theokr. Id. IV 17. VII 39) und *φεῦ δᾶ*, *οἰοῖ δᾶ*, *ἄλεν' ἆ δᾶ* bei attischen Tragikern und Komikern erkannt worden ist. Hierzu stellt Ahrens (a. o. O. 208) vermuthungsweise noch die Glosse des Hesychius '*δῖαν . . . τὸν οὐρανὸν Πέρσαι,*' indem er sie in '*διᾶν . . . τὸν οὐρανὸν* (*ὡς Δία*) *Πέρσαι*' berichtigt und ergänzt. Den Nominativen *Διᾶς*, *Δᾶς*, *Ζῆς* würde ein jonisches *Δῆς* und ein Femininum *Διᾶ*, *Δᾶ* oder *Δῆ* entsprechen. In letzterem will Ahrens den einfachen 'dem männlichen *Δᾶς* = *Ζεὺς* correspondirenden Namen der Demeter' erkennen, indem Zeus und Demeter nach uraltem Glauben als ein zusammengehöriges Paar galten.[1] *Δη-μήτηρ* wäre also ein aus ursprünglicher Zusammenrückung entstandenes Compositum, ein weibliches Seitenstück zum epirotischen *Δῖ-πάτυρ-ος*. Seine Bedeutung könnte neben dem 'Himmelvater' oder 'Vaterhimmel' keine andere sein als 'Himmelmutter' d. i. 'Mutter im Himmel' oder 'Mutter Himmel'.

Denn dass dem Nomen *Ζῆς*, *Δῆς*, *Δῆ* ein anderer Begriffsinhalt als der des männlichen oder weiblichen Zeus, etwa der in mehreren anderen Ableitungen der Wurzel div hervortretende allgemeinere Sinn 'göttliches Wesen' zu-

---

[1] Aehnlich hatte schon ein orphischer Dichter (bei Proklus zu Platons Kratyl. p. 96. Lobeck Aglaoph. S. 537) *Δημήτηρ* für *Διὸς μήτηρ* erklärt und diese Conjectur durch Identificirung der Göttin mit Rhea gerechtfertigt.

stehe, ist ganz und gar unerweislich und durch keine Thatsache belegbar. Nun wäre es ja an und für sich nicht geradezu unmöglich, dass der leuchtende Himmel als die Gewächse erzeugende Potenz gedacht wäre, und man könnte demnach, da auch kein sprachliches Bedenken entgegensteht, diese Etymologie billigen, wenn in den historischen Zeugnissen für Demeter irgend eine bestimmte Spur dieser Auffassung sich nachweisen liesse. Das ist aber nicht der Fall, und mit A. Kuhns und M. Müllers Hypothesen (o. S. 280) fällt jeder vermeintliche Anhalt dafür zu Boden. Es ist klar, dass die Begriffe Erdgöttin und Kornpsyche eine weit näher liegende und zutreffendere Erklärung für die überlieferten Vorstellungen darbieten, und sofern einer derselben auf befriedigende und überzeugende Weise mit den Sprachgesetzen in Einklang zu bringen sein sollte, wird eine methodische Forschung nicht umhin können, die Deutung aus *Δῆ* Himmel als sachlich unhaltbar abzulehnen.

4) Die Annahme griechischer Dichter und Philosophen, zumal der Orphiker und Stoiker, Demeter sei ihrem Wesen nach gleich Gê, führte dahin, auch etymologisch in dem Namen derselben den Begriff Mutter-Erde oder Erdmutter zu suchen. Viele neuere Forscher schlugen denselben Weg ein.[1] Zur Begründung dieser Ansicht stellte man die Hypothese auf, das anlautende *Γ* in *Γημήτηρ* habe sich in *Δ* verwandelt.[2] In der That wird in einigen griechischen Wörtern ein wurzelhaftes *γ* durch *δ* vertreten, indem zunächst der G-Laut sich zu *j* verflüchtigte und dann durch Vorschlag eines *δ* zu *δj* wurde, woraus schliesslich entweder *ζ* oder *δ* sich entwickelte (Curtius Grundz.[4] 483—485). Indessen beschränkt sich dieser Vorgang auf äusserst wenige Fälle, und er wird fast überall durch den eigenthümlichen Umstand gekennzeichnet, dass

[1] Suidas: *Δημήτηρ ἐστὶν ἡ γῆ, οἱονεὶ Γημήτηρ τις οὖσα.* Vergl. Menagius zu Diog. Laert. VII 147. Diod. Sic. I 12. III 62. Sext. Emp. adv. dogmat. III 189. Tzetzes zu Hes. O. et D. 32. Philo de vita contemplativa § 1.

[2] Etym. Magn. S. 265, 53: *Δημήτηρ, παρὰ τὸ γῆ καὶ τὸ μήτηρ Γημήτηρ τὶς οὖσα· καὶ τροπῇ τοῦ Γ εἰς Δ.* Ebendas. S. 264, 10: *Δηώ ... ἡ γηώ τις ἐστί, κατὰ τροπὴν τοῦ γάμμα εἰς δέλτα.*

entweder dem ursprünglichen Guttural ein Nasal folgt oder dass in mundartlichen Nebenformen den mit dem Guttural oder Dental anlautenden Formen eine dritte mit anlautendem Labial zur Seite steht. Der Mangel beider Kennzeichen bei *γῆ* und *Δημήτηρ* macht ein verwandtschaftliches Verhältniss dieser Wörter von vorne herein unwahrscheinlich. Es fragt sich daher, ob irgend ein anderer deutlicher Fingerzeig vorhanden sei, der uns nöthigen müsste, die in Rede stehende Lautumwandlung anzunehmen. Als scheinbare Stütze dafür boten sich jene Ausrufformeln *φεῦ δᾶ*, *οἰοῖ δᾶ*, *ἄλευ' ἆ δᾶ* (Aesch. Prom. 568) dar, indem man darin *δᾶ* auf die Erde deutete in Folge zweier, offenbar auf dieselbe Quelle zurückgehender Scholien zu der letztgenannten Stelle des Prometheus, wonach *δᾶ* eine dorische Nebenform von *γᾶ* gewesen wäre.[1] Ahrens gelangte aber (Dial. Dor. 80) bei sorgfältiger Untersuchung der mundartlichen Verhältnisse zu dem Philol. XXIII 207 von ihm wiederholten, von Curtius (Grundz.[4] S. 484) durch einfache Verweisung auf ihn gebilligten Ergebniss, dass *δᾶ* keine dorische Dialektform für *γᾶ* gewesen sein könne ('numquam igitur Dores *δᾶ* dixerunt pro *γῆ*') und nahm, ebenfalls unter Zustimmung von Curtius, an, dass jene Formeln nicht den Begriff der Erde, sondern einen mundartlichen Namen des Zeus enthalten (o. S. 288). Ist dies richtig, so fällt auch jeder zwingende Grund fort, *Δη-μήτηρ* durch Dentalismus aus *Γη-μήτηρ* entstanden zu denken, und es bleibt eine leere Möglichkeit bestehen, welche durch die sprachlichen Analogien wenig empfohlen wird.

Stehen *Δᾶ* und *Γᾶ* aber auch in keinem etymologischen Zusammenhange, so könnte ersteres doch — meint Ahrens a. a. O. — ein alter, nur kein stammverwandter, sondern ein aus der Wurzel *div* abgeleiteter Name der letzteren gewesen sein. Er denkt dabei an die allgemeine Bedeutung 'göttliches Wesen', so dass in dem Namen Damater die Erdgöttin als 'die göttliche Mutter' bezeichnet wäre.

---

[1] Etym. Magn. S. 60, 8: *'Αλευάδα . . . οἱ γὰρ Δωριεῖς τὴν γῆν δᾶν λέγουσι καὶ δίαν* (Pauw vermuthet *καὶ δαῖαν*, Schleusner *κατ' ἰδίαν*, Ahrens *δῆν λέγουσι καὶ δᾶν*). Schol. Med. zu Aesch. Prom. 568: *Δωριεῖς τὴν γῆν δῆν καὶ δᾶν φασιν* (*γᾶν καὶ δᾶν* Meineke).

Gegen diese Ansicht trifft zu, was wir bereits o. S. 289 auseinandergesetzt haben. Vielleicht fühlte sich jemand versucht, dieselbe in der modificirten Gestalt aufzunehmen, ein Götterpaar Δᾶς und Δᾶ d. i. Zeus und Zeus-in (vergl. Zeus und Dione) sei, nachdem es den Späteren unverständlich geworden, in Zeus und die Erdgöttin *umgedeutet*, und daher die auf Gelehrsamkeit beruhende Angabe 'δᾶ irgendwo = γᾶ' entsprungen. Das möchte sein, aber wer dürfte zugeben, dass diese secundäre Bezeichnung der Gê in dem uralten Namen der Demeter enthalten sei? Ein von Wurzel *div* hergeleitetes Appellativ δᾶ, Erde, kannte die lebende Sprache offenbar nicht.

Mit dieser Erkenntniss ist die Notiz der Scholiasten noch keinesweges beseitigt. Konnte nicht das von ihnen bezeugte Wort wirklich vorhanden sein, weder aus γῆ noch aus Wurzel *div* entstanden, sondern aus einem dritten Stamme gebildet? Eine Glosse Hesychs, Δηγῆ· καὶ σιωπᾷ, die man Δῆ γῆ· καὶ σιωπᾷ zu lesen pflegt, scheint ein weiteres Zeugniss dafür abzulegen. Der Beiname Poseidons Ἐνοσί-δας bei Pindar Pyth. IV 33 [173] fügt sich, zu ἐνοσί-χθων und ἐννοσί-γαιος gehalten, gut der Erkärung als Compositum von δᾶ = γῆ. In dem altbaktrischen daya, Feld, böte sich nach A. Bezzenbergers gütigst mir mitgetheilter Ansicht ein passendes Etymon dar, aus dessen griechischem Aequivalent durch Contraction δᾶ geworden sein könnte. Demeter bedeutete demnach 'die Feldmutter'. Diese Etymologie befriedigt anscheinend sowohl die sprachlichen als die sachlichen Forderungen; gleichwohl muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass ihre Voraussetzungen auf einem sehr unsicheren Boden stehen. Zunächst ist es zweifellos, dass die Scholien zu Aeschylus keine wirkliche Gewähr für das Vorhandensein eines Appellativums δᾶ im Sinne von γῆ gewähren, so lange dieses Wort aus keinem Schriftwerk belegt ist, da sehr wohl ein Grammatiker, der Da-mater und Ga-mater gleichsetzte, aus ersterem ein dorisches δᾶ Erde folgern, ein Nachfolger diese conjecturelle Form für Ueberlieferung halten konnte. Gleichartigen Ursprungs war wohl auch die sicher verderbte Glosse Hesychs, wenn sie in ihrer reinen Gestalt überhaupt

hierher gehörte. So bleibt nur das *ἅπαξ λεγόμενον ἐννοσί-δας* als ein bei seiner Einzigkeit nicht unverdächtiges Zeugniss bestehen. Ist denn die handschriftliche Ueberlieferung echt, könnte nicht einfach ein Abschreiberirrthum für *ἐννοσί-γᾶς* vorliegen? Endlich auch die Vergleichung von eran. daya, das in keiner anderen arischen Sprache eine Correspondenz hat, erscheint nicht ganz unbedenklich. Ihm würde ein griechisches *δαῖα* entsprechen, für dessen Contraction zu *δᾶ* man sich nicht auf die Analogie von *μᾶ* und *γᾶ* neben *μαῖα* und *γαῖα* würde berufen dürfen. Denn nicht aus den letzteren Formen, erweiterten jüngeren Ableitungen der Nominalstämme *μᾶ* und *γαF* (wie *γραῖα* von *γρᾶ* vergl. *γρα-ῦς*), sondern aus den einfacheren *μάα* und *γάFα* entstanden die ersteren durch Zusammenziehung.

5) Während demnach auch die Versuche, dem Namen Demeter die Bedeutung Erdmutter, Mutter Erde oder Feldmutter zuzuweisen, zu Ergebnissen führten, gegen welche sehr gewichtige Einwürfe geltend gemacht werden müssen, begegnet diejenige Combination, welche wir im Begriff sind an letzter Stelle hier vorzutragen, von keiner Seite her ernstlichen Schwierigkeiten. Ein alter Grammatiker führt zur Erläuterung des Namens *Δηώ* ein kretisches Wort *δηαί* Gerste an.[1] Preller (Dem. u. Perseph. 317. 368) erklärte es, ohne jedoch in eine nähere Untersuchung einzutreten, für nicht unwahrscheinlich, dass daher, und zwar durch die Kretenser, Demeter ihren Namen erhalten habe, wenn nur das Wort *δηαί* sicherer wäre. Auch Förster (Raub und Rückkehr der Persephone S. 10 Anm. 9) stimmte bei, obwohl beide die Etymologie aus *δᾶ*, Erde, vorzogen. Neuerdings aber hat der letztere (Jahrb. f. class. Phil. 22. 1876 S. 809) die Ableitung von *δηαί* aufgegeben, 'da in diesem nur die kretische Form von *ζειαί* zu erkennen ist.'

Das Etymologicum Magnum schöpft vielfach aus alten und zuverlässigen Grammatikern. Dem Worte *δηαί* zu misstrauen, liegt kein Grund vor, da es nicht (wie *δῆ*, Erde, vermöge sachlicher Gleichsetzung mit *Γῆ μήτηρ*) aus *Δημήτηρ* durch

[1] Etym Magn S. 264, 12: *Ἡ Δηὼ παρὰ τὰς δηάς· οὕτω γὰρ Δηαὶ προσαγορεύονται ὑπὸ Κρητῶν αἱ κριθαί.*

reine Conjectur erschlossen sein kann. Vielmehr lässt es sich auf sprachgeschichtlichem Wege als eine dorische Form von ζειά, ζεά vollkommen rechtfertigen. Es setzt nämlich dieses jonisch-attische Wort, welches bekanntlich dem skr. yava Gerste, altbaktr. yava Feldfrucht, lit. javas Getreidekorn, javai (Plur.) Getreide entspricht, eine griechische Grundform δjεϜά mit Vorschlag von δ vor j voraus (Curtius Grundz.[4] S. 609), woher durch Verschmelzung von δj sich ζεϜά, durch Ausstossung von j δεϜά entwickeln musste. Vergl. ζητεῖν = dor. δατέν; ζυγόν, skr. yugam = lakon. δυγόν; jon. ἰαύω = δjαύω aeol. δαύω (Curtius S. 619). Bei Ausfall des Digamma blieb entweder δεά übrig, oder es trat Ersatzdehnung ein, welche im Dorischen ε zu η wandelt. So ist δηαί als regelrechte Form erweisbar. Läge sie unmittelbar dem Götternamen zu Grunde, so müsste derselbe dor. Δη-μάτηρ lauten.[1] Anders im jonischen Dialekte. Hier fand sich statt des erblassten Digamma ein diphthongbildendes ι ein, über dessen Ursprung Curtius S. 563. 564 zu vergleichen steht. In einer Nebenform fiel es spurlos aus, so dass ζειά neben ζεά steht. Nichts hindert jedoch auch hier ein δειά oder δεά anzunehmen, da z. B. die Partikel δή (Curtius S. 620) und δητώμην für διητώμην (Hyperbolos bei Herodian. Curtius S. 606) Beispiele des aus δj entstandenen anlautenden δ gewähren. Contrahirt mussten jene Formen δῆ ergeben. (Vergl. τείχη, ὄρη, κῆρ, γῆ aus τείχεα, ὄρεα, κέαρ, γέα. Curtius S. 176; Ἑρμῆς aus Ἑρμείας, Ἑρμέας. Fick Gr. Personenn. S. XXXVII ff.). Dagegen lautete die Zusammenziehung von εα bei den Doriern ᾱ, woher dem jonisch-attischen γῆ entsprechend γᾶ, dem jonischen Ἑρμῆς correspondirend Ἑρμᾶς gesprochen wurde. Nach Analogie der homerischen Composita πατρο-κασίγνητος, δημο-γέρων, ἁλο-σύδνη Vaterbruder, Volksältester oder Aeltester im Volke, Meerestochter, μητρο-πάτωρ Vater der Mutter, ζυγό-δεσμος Riemen am Joche, ἀκμό-θετον Untergestell am Amboss, wurde ein *Δειη-μήτηρ, *Δεη-μήτηρ, *Δειᾱ-μήτηρ, *Δεᾱ-μήτηρ gebildet, dessen Compositionsvocal zu beurtheilen ist

[1] In μᾱ́τηρ ist α gesetzmässige Länge des Stammes μα, η Verlängerung des ε von -τερ.

wie in den homerischen Formen βουλη-φόρος, γαιή-οχος, μοιρη-γενής, Ἀλκά-θοος (vergl. Ἀλκα-μένης). Die Contraction musste nach der oben angezogenen Regel Δη-μήτηρ lauten, gerade so wie aus γεᾱ-γενής oder γεη-γενής γ η - γ ε ν ή ς geworden ist, und wie die Formen γη-λεχής, γη-μόρος dor. γᾱ-μόρος, γή-ποτος dor. γά-ποτος, γή-πεδον, γή-λοφος für γεώ-λοφος (d. i. γεᾱ́-λοφος), γεω-μόρος und γειο-μόρος, γεώ-πεδον u. s. w. eintreten. Neben dem kretischen δηά aus δεϜά darf mit völligem Ausfall des Digamma ohne Ersatzdehnung ein mit dem jonischen übereinstimmendes δεά in anderen dorischen Dialekten erwartet werden, welches als Nebenform selbst auf Kreta bestanden haben kann und durch das Mittelglied Δεᾱ-μάτηρ mit Nothwendigkeit auf Δᾱ-μάτηρ führt. Möglicherweise aber ist erst der fertige Name Δη-μήτηρ, wenn er etwa zuerst von Joniern zu Doriern gelangte, beim Vordringen des damit verbundenen Cultus nach falscher Analogie in die dorische Form Δᾱ-μάτηρ umgesetzt, wie nach richtiger Πηνελ-όπεια in Πᾱνελ-όπη.

Dass im homerischen Dialekt nach unserer Annahme yava zugleich in den Formen ζειά und δη- (in Δη-μήτηρ) erscheint, kann keinen Einwand gegen die so eben dargelegte Etymologie begründen. Denn ein derartiges Nebeneinander verschiedener Reflexe desselben Grundworts findet nicht selten statt. Vergl. z. B. bei Homer δῆλος (d. i. δjῆλος aus διϜηλος) neben ἀρί-ζηλος (aus ἀρί-δjηλος), Curtius S. 603. 604; bei Attikern δορκάς neben ζορκάς (d. i. δjορκάς mit parasitischem *j*), Curtius S. 133. 645; bei Homer πίσυρες neben τέσσαρες, in Rom Ep-ona, Pferdegöttin, neben equus u. s. w.

Treffen diese Erörterungen zu, so bedeutet Demeter 'die K o r n m u t t e r' oder 'die im K o r n e w a l t e n d e M u t t e r'. Ebenso gut, wie man von einer M e e r e s t o c h t e r (ἁλο-σύδνη Od. IV 404 Il. XX 207) sprach, konnte von einer K o r n m u t t e r geredet werden, und diese Benennung steht auf éinem Boden mit den Namen der Naturm ä d c h e n (νύμφαι), der Wasserm u h m e (Thetis, vergl. AWF. 207. Haupt Zs. 22, 3) und der Meeresa l t e n (Tethys, ebendas.). Noch eine jüngere Zeit bildete die Composita σταχυ-μήτωρ Aehrenmutter, Mutter der Aehren (Isis), in dem Epigramm eines Ungenannten

(Anth. Planud. 269) und *σιδηρο-μήτωρ*, Mutter des Eisens d. i. die Erde, bei Aesch. Prom. 301.

Die griechischen Vollnamen wurden fast durchgehend zu Kosenamen mit Anhängung neuer Suffixe in der Art verkürzt, dass von den beiden Wortstämmen, aus denen sie zusammengesetzt sind, entweder der erste und der Anlaut des zweiten oder nur der éine (erste oder zweite) übrig blieb (Fick Gr. Personenn. S. V u. LXIII). Beides geschah mit dem Namen Demeter. Wie aus Ep-aphrodit-os Ep-aphr-âs, aus Eury-sthen-ês Eury-sth-eus, aus Mene-sthen-ês Mene-sth-eus, Mene-sth-ês und Fem. Mene-sth-ô, aus Mene-strat-os. Mene-st-âs, aus Mene-strat-ê Mene-st-ô, aus Niko-mêd-ês Niko-m-âs wurden, ging aus Dê-mêter der Kosename Dê-m-ô hervor. Andererseits wurde dieser Name mit völliger Aufgabe des zweiten Compositionstheils zu Dê-ô, wie Mene-sthen-ês zu Men-ôn und Men-ês, Niko-mêd-ês u. s. w. zu Nik-eus, Nik-ias, Fem. Nik-ô. Vergl. Fick a. a. O. XXII.

Δηώ ist also mit nichten aus dem im ersten Theile von *Δη-μήτηρ* enthaltenen Nominalstamm unmittelbar abgeleitet, sondern eine Verkürzung, welche den Vollnamen voraussetzt. Es war der in Eleusis beliebte Schmeichelname der Göttin. Als solcher v. 47. 211 im homeridischen Hymnus zweimal genannt, begegnet er uns mehrfach bei den Tragikern. Sophokles Ant. 1121 nennt die thriasische Ebene *Ἐλευσινίας Δηοῦς κόλποι* (vergl. Eurip. Suppl. 290. Hel. 1343). Aristophanes (Plut. 515), die Orphiker, mehrere Dichter in der Anthologie (VII 209. IX 19, 21) u. s. w. reden von *Δηοῦς καρπός, αὖλαξ, ἀκτή*.

Das zweite Hypokorisma *Δημ-ώ* scheint seltener in Gebrauch gewesen zu sein, geht aber mit Sicherheit als eleusinische Benennung der Demeter aus der Notiz des Suidas hervor: '*Δημώ* .... *ἐξένισεν ἡ Βαβὼ* (l. *Βαυβώ*) *τὴν Δημώ*'.[1]

---

[1] Vergl. Lobeck Aglaophamos S. 822. — Nach dem oben Ausgeführten ist die Richtiges und Unrichtiges mischende Betrachtung des Choiroboskos zu beurtheilen, Etym. Magn. 264, 1: *Τινὲς δέ φασιν, ὡς λέγει ὁ τεχνικός, ὅτι ὑποκοριστικόν ἐστιν ἀπὸ τοῦ Δημήτηρ Δηώ, ἀγνοοῦντες τὸν σχηματισμὸν τῶν τοιούτων ὑποκοριστικῶν· τὰ γὰρ τοιαῦτα ὑποκοριστικὰ θέλει φυλάττειν τὸ σύμφωνον τῆς δευτέρας συλλαβῆς τῶν ἰδίων πρωτοτύπων, οἷον*

§ 6. DIE NORDEUROPÄISCHE KORNMUTTER.

Wenn der Wind im Frühling zur Blütezeit das Korn wellenartig bewegt, sagt man: Da kommt die Kornmutter (Kr. Behrent Rgbz. Danzig). Die Kornfrau läuft übers Feld (Amt Salder Herzogth. Braunschweig). Das Kornweib läuft (Sebexen Fürstenth. Grubenhagen Pr. Hannover). Die Kornmutter (Roggenmutter) geht durchs Korn (Hessen, vergl. Mülhause Die Urreligion des deutschen Volkes S. 285, Böhmen: Kr. Saaz). Da ist die Kornmutter durchgegangen (Kaaden Kr. Saaz Böhmen). Die Kornmutter geht im Korn (Gegend von Wetzlar Rgbz. Coblenz). Die Kornmutter geht übers Korn (Nassau, vergl. Kehrein Volkssitte im Herzogth. Nassau S. 280). Die Kornmutter *ist zornig* (Niederung Kr. Tilsit). Die Kornmutter geht durchs Feld spazieren und sucht Nahrung (Barby Kr. Kalbe Pr. Sachsen). Die Kornmutter wohnt im Korn (Kr. Chodziesen Pr. Posen). *Die Kornweiber* laufen durch das Feld mit einem Tragkorb, in welchen sie verirrte Kinder stecken (Amt Greene Herzogth. Braunschweig). Auch in Schweden (Wermland) sagt man, wenn der Wind im Korne wogt: 'Kornmora (oder Käramor) er ute och knallar'. Kornmutter (oder Klagemutter) ist draussen und [zieht dahin].[1]

Im Amte Arnstein a/Eine im Mansfelder Gebirgskreis Pr. Sachsen bezeichnet man die bei heissen Sommertagen über Wege und Getreide hinwalzenden kleinen Windtromben mit der Redensart 'die Kornmutter (oder Kornmuhme) geht mit ihren Doggen'.[2] Es ist zweifelhaft, ob Hunde (Doggen) oder Töchter (Docken? Tocken?) zu verstehen sind, falls die Bemerkung des Berichterstatters nicht auf einem Irrthum beruht, dass in der Mundart der Gegend 'Doggen'[2] auch Töchter bedeute. Die Kornmutter stellt sich hiernach ganz zu der fahrenden Mutter oder fahrenden Frau, welche im Wirbelwind dem wilden Heer

Ὑψιπύλη Ὑψώ, Εἰδοθέα Εἰδώ· εἰ οὖν Δημήτηρ, Δημώ ὤφειλεν εἶναι· ἀλλ᾽ οὐκ ἔστιν ὑποκοριστικόν.

[1] [knalla: gå sakta, drifva omkring. Rietz. Oder ist gnälla, heulen, gemeint, von dem Aasen die Form knella anführt?][2] [1. Fassung: Docken].

oder dem Gewitter voranfliegt (BK. 82 ff. 85. 105 ff. 112. 115. 122 ff. 128. 137 ff. 149 ff. AWF. 92 ff.).

Wenn kleine Kinder ins grüne Saatfeld gehen wollen, um blaue Kornblumen (niederd. Tremsen) oder rothe Klatschrosen zu pflücken, warnt man sie vor der im Felde hausenden Kornmutter, woher dieselbe bei Osnabrück Tremsemutter genannt wird (Myth.[4] 394); ja man überträgt metonymisch den Namen des Dämons auf die Blume selbst.[1] Diese heisst z. B. zu Reichenberg im Danziger Werder Roggenmutter, offenbar weil die Kornfrau zeitweilig in ihrer Gestalt sichtbar werdend gedacht wurde, geradeso wie Mummel d. h. muomila ein Name jener weissen Wasserlilie (Nymphaea albula) ist, in deren Hülle die Wassermuhme (Nixe) aus der Tiefe taucht (Myth.[4] 405). Vergl. die analogen Metaphern Ziegenbock d. i. Kornbock (AWF. 159) und dolle Hund d. h. Roggenhund für die Kornblume (Correspondenzbl. für Anthropologie 18 [77 S. 16? AWF. 319]). Analog dem westfälischen Namen Tremsemutter ist der braunschweigische Raalwîf d. h. Radelweib. Der Raden oder Radel (nd. Rade, Ralen, Rae, Rael), auch Kornnelke genannt, ist bekanntlich jenes besonders auf Roggenfeldern häufige Unkraut (Agrostemma githago L.), welches fleischfarben, weiss und roth blüht, und dessen Blumen mit hohlen Nelken einige Aehnlichkeit haben.

Es bringt reichen Gewinn, den Wortlaut dieser Warnungen in weiterem Umkreise zu verfolgen. Man sagt also: 'Die Roggenmutter (Roggemôder) kommt'! 'Die Kornmutter (Kornmôder) *sitzt im Korn* und holt euch, Kinder'! Häufig werden noch einige nähere Angaben über ihr Aussehen und ihre Verrichtungen hinzugefügt. Ebenso warnt man davor, in ein Erbsenfeld zu gehen, um Schoten abzupflücken, indem man mit der Erbsenmutter (Erftemôder, Arftemôder: z. B. Kr. Gardelegen Pr. Sachsen; Arfkenmör: Dinklage in Oldenburg, vergl. Strackerjan Abergl. a. Oldenburg I § 260 S. 422) droht. Auch in Norwegen (Modum in Ringerike) sitzt die Ærtemor (Erbsenmutter) in den Erbsen.

---

[1] **Wer Kornblumen sucht, trifft auf die 'Kornmutter'. Haselau bei Elbing.**

Die Namensformen Kornmutter, Roggenmutter, Erbsenmutter sind in der in Rede stehenden Warnung durch ganz Deutschland verbreitet (Pr. Preussen, Pommern, Schlesien, Rgbz. Bromberg, Hannover, Waldeck, Rgbz. Aachen, Hessen, Nassau, Elsass[1] u. s. w.). Strichweise tritt dafür die Bezeichnung *Roggenwîf*, *Kornwîf* ein (Kr. Stuhm Rgbz. Marienwerder; Kr. Stargard Rgbz. Danzig; Kr. Oschersleben, Kr. Halberstadt, Kr. Wernigerode u. s. w. Pr. Sachsen; Celle, Lüneburg, Stade Pr. Hannover u. s. w.). 'Das Kornweibel ist draussen! Das Kornweibel fängt euch weg'! (Umgegend von Zwickau); Erbsenweib, Arftenwîf (Mecklenburg; Lehrte, Lüneburg in Hannover); Bohnenweib (Lehrte).

Roggen*muhme*, Korn*muhme* heisst es Kr. Pr. Eylau; Zossen Kr. Teltow, Kr. Havelland Pr. Brandenburg; Stendal, Gardelegen Pr. Sachsen; Dannenberg bei Lüneburg. Dafür treten auch die folgenden Formen ein: Roggenmäume (Crangen bei Neustettin), Roggenmäumeke, Korenmäumeke (Göttingen und Grubenhagen Hannover), Roggenmäune (Hinterpommern; Kr. Stargard Rgbz. Stettin; Kr. Magdeburg), Roggenmöne, Roggenmön, Roggenmö (Kr. Deutsch-Crone Rgbz. Marienwerder; Kr. Gnesen, Kr. Obornik Pr. Posen; Kr. Pyritz, Kr. Greiffenhagen Pr. Pommern; Greifenberg Pr. Brandenburg; Kr. Gardelegen, Kr. Jerichow I u. II, Kr. Stendal Pr. Sachsen; vergl. auch Dähnert Plattdeutsches Wörterbuch. Stralsund 1781: Roggen-Möme), Roggenmüëne, Kornmüne, Roggenmüne (Kr. Teltow, Niederbarnim, Jerichow II, Salzwedel), Roggenmiane (Kr. Jerichow I), Roggenmiene (Kr. Teltow, Zauche, Osthavelland, Kalbe), Kornmühre (Kr. Jerichow II), Kornbiene (Kr. Kalbe), Kornmoje (Kr. Wolmirstedt). Ebenso kennt man die Arftemön (Kr. Salzwedel) oder Arftenmöne (Altmark, Mittelmark), Arfkenmöme (Osterburg Rgbz. Magdeburg).

Statt Kornmutter oder Kornmuhme hört man auch: 'Die *Grossmutter* sitzt im Roggen' (z. B. Dingwalde bei Creutzburg Pr. Preussen) oder: 'Die alte Mutter sitzt im Korn' (Amt Ahlden bei Lüneburg). — In Dänemark lautet die Warnung an die Kinder, die sich ins Kornfeld verlaufen wollen: 'Rug-

[1] Stöbers Alsatia 1856 S. 133 n. 8.

kjærling[1] kommer og tager jer'. Die Roggenalte kommt und nimmt euch (Ringstedamt, Frederikssund Själland). Ebenso ruft man bei Slagelse: 'Skynd dig ud, dreng, nu kommer Ærtekjællingen!' Spute dich, Junge, jetzt kommt das alte Erbsenweib! Im Amte Aarhus (Jylland) heisst es einfach: 'En Kone sitter i Korn'. Eine Frau sitzt im Korn. In Schweden (Elmhult Knäredssocken): 'Ärtekärringen tar er!' Die Erbsenalte nimmt euch! — Den Slaven ist der nämliche Brauch geläufig. Die Kassuben und die Polen in der Provinz Preussen warnen die Kinder vor der Żytnamatka Kornmutter, die im Korne sitze (Quaschin bei Oliva; Rekau, Sellistrau Rgbz. Danzig; Ortelsburg), ebenso die Czechen (Böhmen, z. B. Kr. Czaslau). Bei Putzig sagen die Kassuben dafür auch Rżanamatka Roggenmutter oder Żarnamatka Handmühlenmutter (żarna = got. quairnus). Oefter noch hört man Żytnababa Kornalte. z. B. 'Żytnababa siedzi w życie i zadusza dzieci, którzy takowe depcą. Die Kornalte sitzt im Korn und erwürgt die Kinder, welche es zertreten' (Kr. Graudenz, Kr. Marienwerder, Kr. Pr. Stargard, Kr. Goldapp). Ebenso in Pr. Posen, Oberschlesien und Galizien (Kr. Tarnow), z. B.: 'Żytnia baba w życie, ktora małe dzieci zeżyra. die Kornalte ist im Korn, welche die kleinen Kinder frisst' (Kr. Brieg Rgbz. Breslau). Oder man sagt nur Baba (Alte, Grossmutter) oder Starababa (die Uralte) bezw. halbverdeutscht Herschbaba (Hirsebaba), Kornbaba (Kr. Pr. Stargard, Kr. Osterode, Kr. Ortelsburg, Kr. Ragnit, Kr. Goldapp, Kr. Wehlau Pr. Preussen; Rgbz. Bromberg; Rgbz. Posen; Rgbz. Oppeln; Rgbz. Breslau), z. B.: 'Baba idzie, die Alte kommt!' 'Nie chodź tam, bo tam baba jest!' 'Baba siedzie w życie' (Namslau Rgbz. Breslau). Auch in Galizien z. B. Kr. Krakau heisst es: 'Die Stara Baba kommt!' und die Kleinrussen sagen, wenn sie nicht erlauben wollen, Schoten auf den Erbsenfeldern abzureissen oder in Feld und Garten zu laufen: 'Da sitzt die eiserne Baba'.[2] Ebenso heisst es in der Ukraine: 'Die eiserne Baba sitzt im

[1] Kjærling, spr. kælling, altes Weib.

[2] Afanasieff Poetische Naturanschauungen der Russen III 591.

Korne'; und auch die Serben drohen bei dieser Gelegenheit mit der Baba, die Zähne gleich Nägeln habe. Die Masuren in den preussischen Kreisen Goldapp, Johannisburg, Lyk, Sensburg, Lötzen, Oletzko gebrauchen neben dem in deutscher Rede angewendeten Kornmutter, Kornweib, wenn sie sich polnisch ausdrücken, abwechselnd mit Baba oder Żytnamatka oder (und zwar meistens) allein die Bezeichnung Babajędza, Baba Jęza. In grossrussischen Landschaften (z. B. Kr. Poschechonje Gouv. Jaroslaw) begegnet dieselbe Redensart, indem man die Kinder vom Herumlaufen in Aeckern und Gärten durch die Warnung entweder vor dem Polevoj Djed (Feldgrossvater) oder vor der 'Baba Yaga mit den Knochenbeinen, den grossen Brüsten und der Hakennase' abschreckt.[1] — Die Litauer sagen wiederum, die Rugiuboba (Roggenalte) sitze im Korn (Kr. Ragnit). 'Die Rugiuboba kommt!' (Umgeg. v. Tilsit). 'Vaikai n'eikit i rugius, jeib jus Rugiuboba nesugautu'! Kinder geht nicht in's Korn, dass euch die Rugiuboba nicht ergreife! (allgemein in Pr. Litauen). Oder man sagt bloss: 'Da sitzt die Boba' (Mehlauken Kr. Labiau). Auch die Letten bei Doblén in Kurland warnen 'labbíbas lauká essût b u b b a, buddelis [bubbulis?], kas bérnus aisneffifût', im Getreidefeld sei eine Bubba, ein Popanz, der die Kinder forttrage. Bubba scheint lautliche Entartung von bâba, altes Weib. In Galizien endlich (Kr. Stry um Tarnopol) heisst die Kornmutter auch Dzika Baba, Deka Baba, d. i. die alte wilde Frau.

Soviel von den in der Warnung auftretenden Namen. Häufig, wie bereits erwähnt, werden nähere Umstände zur Charakteristik des Gespenstes hinzugefügt. Sehen wir einmal zu, was daraus zu gewinnen ist. Nach manchen Ueberlieferungen ist die Kornmutter noch halb theriomorphisch gedacht. Sie kann verschiedene Gestalten annehmen und sich in Thiere, z. B. eine Schildkröte, verwandeln (Käsemark Danziger Werder).[2] Sie soll ein schlangenartiges Thier sein,

---

[1] Afanasieff Poetische Naturanschauungen der Russen III 591.

[2] Gerade so heisst es in Mähren von der wilden Frau Věštice

welches beisst (Kalmusen bei Garnsee Kr. Graudenz). Die Babajędza sitzt in Gestalt eines Wolfes im Korn und wird von kleinen Hündchen begleitet, welche die Kinder aufsuchen und so lange festhalten, bis sie selbst herzukommt und dieselben an ihre eisernen Brüste drückt (Schimonken zwischen Rhein und Arys Kr. Sensburg Rgbz. Königsberg). Die Stara Babka, welche im Getreide sitzt, hat den Leib eines Menschen und den Kopf eines Thieres, meistens eines Frosches, zuweilen erscheint sie zu Pferde mit dem Kopf eines Löwen (Umgegend von Krakau). Im Kornfelde sitzt der Stary Dziad (alte Grossvater). Er hat drei Köpfe mit langen Bärten, hinten aber einen brennenden Schwanz, und sticht die Kinder mit brennenden Lanzen. Oder man sagt, die Stara Baba sei darin; sie hat auch einen dreifachen, aber bartlosen Kopf und brennende Brüste. Der Name Baba und eine der vorstehenden ähnliche Beschreibung ihrer Gestalt bricht selbst in Süddeutschland zuweilen hervor. Nach der Mittheilung des Herrn Stadtpfarrers Thiem in Kupferberg Bza. Stadtsteinach in Oberfranken hatte man daselbst folgendes Sprüchlein, um die Kinder vom Verlaufen ins Getreidefeld zurückzuhalten:

O bleibe von dem Felde fern,
Es sitzt die alte Babe drin;
Sie hütet das Getreide gern,
Lässt ungestraft nichts förderziehn.
Sie hat ein feurig's Augenlicht,
Kind, hüte dich und frevle nicht.

In der Nacht erscheint die Baba immer zu Pferde, und um ihren Kopf sind mehrere Lichter zu sehen (Kr. Krakau). Die Babajędza reitet um Mitternacht auf einem Pferde oder Hunde, und um ihren Kopf leuchten mehrere Lichter (Kr. Sambor Galizien). Wenn auf einem Flecke Acker oder auf der ganzen Dorfflur das Getreide nicht gedeiht, oder der Hagel einschlägt, so sagt man: 'Da ist die Babajędza durchgegangen'. Sie ist ein Weib mit einem Froschkopf, die zuweilen auch auf einem Pferd gesehen wird.

(eigentl. Wahrsagerin), sie könne die Gestalt jedes Thiers annehmen. Grohmann Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen in Beiträge z. Gesch. Böhmens II 2 S. 14 n 64.

Sieht man sie Nachts, so gewahrt man Funken um ihren Kopf fliegen (Kr. Bochnia Galizien). Die Kornmutter reitet im Getreidefeld auf einem Pferde herum und drückt die Kinder an ihr eisernes Herz (Strengeln Kirchsp. Kutten Kr. Angerburg). Die Kornmutter jagt die Kinder im Korne, bis sie todt hinstürzen. Sie *läuft so schnell, wie das schnellste Pferd* (Pillkallen Pr. Ostpreussen).

Erwägt man, dass der Masure bei einem Wirbelwinde, der so stark ist, dass er die Erde mit aufwühlt, zu sagen pflegt 'da fliegt ein Pferd durch die Wolken',[1] so erkennt man leicht, dass die Schilderung der Kornmutter, Babajędza u. s. w. als zu Rosse dahineilend oder selbst wie ein Ross laufend diejenige Lebensäusserung derselben vor Augen stellt, welche o. S. 296 mit der Redensart 'die Kornmutter geht mit ihren Doggen' bezeichnet wurde. Auch die Wolf-, Frosch- und Löwengestalt der Kornmutter (o. S. 301) mögen durch den Vergleich des Heulens, Quakens, Brüllens mit dem Naturlaute des Sturmes und Wirbelwindes (dem Råren),[2] die Lichterscheinungen um ihren Kopf durch die elektrischen Entladungen der Trombe veranlasst sein. Unter diesen Umständen lag die Verbindung der beiden Korndämonen Roggenwolf und Kornmutter sehr nahe. Sie tritt hervor, wenn zu Langwalde Kr. Rastenburg Pr. Preussen die Kinder damit geängstigt werden, man wolle sie zu der Kornmutter bringen, welche sie ins Korn schleppe, wo sie nimmer herausfänden oder wo sie von den Wölfen, den Kindern der Kornmutter, gefressen würden. Ebenso heisst es zu Gross-Berndten Kr. Nordhausen Pr. Sachsen, der Kornwolf oder der Kornbär sei der Sohn der Kornmutter. Zu Pilsting bei Landau Niederbayern schüchtert man die Kinder mit den Worten ein: 'Der Kornwolf kommt'. Früher soll man gesagt haben, der Kornwolf sei der Sohn der Kornmutter.

Gewöhnlich jedoch wird die Kornmutter anthropomorphisch gedacht. Eine weisse Frau sitzt im Korne (Nörd-

[1] Töppen Aberglauben aus Masuren.[2] S. 34. AWF. 95 ff.

[2] S. Mannhardt Roggenwolf und Roggenhund.[2] S. 16—18

lingen im Ries). Das Korenwîf hat rothe Augen und schwarze Nase, sie trägt eine weisse Haube und hat ein weisses Laken umgethan (Holtensen Hannover).[1] Die Dzika Baba im Kreise Stry (o. S. 300) ist weiss angezogen, und Vater und Mutter setzen sich in weisser Kleidung ins Feld, um sie vorzustellen. Auch mit der Babajędza wurde ein Berichterstatter von seiner Amme geschreckt, indem dieselbe ein weisses Tuch um den Kopf nahm (Kr. Bochnia Galizien). Bei Jerichow Pr. Sachsen setzt sich eine Person mit einem weissen Tuche verhüllt in eine Furche des Ackerfeldes, um die Kinder wirklich an die Roggenmöne glauben zu machen, und taucht plötzlich vor ihren Augen auf. In Gross-Steinheim Kr. Offenbach Pr. Starkenburg in Hessen-Darmstadt belegen grössere Kinder ihr Gesicht mit Blättern der Klatschrose und mit kleinem Feldmohn (Papaver dubium) und nehmen einen Büschel Feldmohn in die Hand. So lassen sie sich in der Furche eines Ackerfeldes sehen, um den kleineren Kindern Furcht einzujagen. Ein Erwachsener hebt diese in die Höhe und zeigt ihnen 'die Kornmutter' oder das 'Kornweibchen'. Zu Kaaden Kr. Saaz in Böhmen aber beschreibt man die Kornmutter: sie habe ein rothes Gewand und eine blaue Mütze, auf welcher ein Stern ist (Anspielung auf den rothen Mohn und die blauen Kornblumen im Ackerfelde), in der Hand trage sie eine Peitsche oder ein Scepter. Im Kr. Jerichow II zeigt man den Kindern öfter aus der Ferne eine menschlich gestaltete Vogelscheuche im Weizen- oder Gerstenfelde als 'Kornmöne', ebenso bei Pilkallen Pr. Ostpreussen als 'Kornmutter'. In Gross-Skirlack Rgbz. Gumbinnen beschreibt man die Kornmutter als eine hohe Frau, welche auch fliegen kann.

Ganz allgemein schreibt man der Kornmutter, Baba, Babajędza, Baba Yaga, Rugiuboba u. s. w. grosse Brüste mit eisernen Brustwarzen zu. Diese Brüste sind nach Aussage der Leute in Petereitschen Kr. Pilkallen Pr. Ostpreussen so lang, dass sie damit dem widerspenstigen Kinde

[1] Schambach und Müller Nieders. Sag. S. 76 n 104, 2.

um die Ohren schlägt. Auch von der Dzika Baba heisst es im Kr. Tarnopol, sie sitze ganz schwarz und nackt, mit Brüsten, die sie über die Achseln schlage, im Getreide, und nehme die Kinder mit in ihre Grube oder ihr Loch, worin sie unter der Erde wohne. Dieser Zug ist wohl eine von den langen Brüsten der wilden Weiber und der als Wirbelwinde dem Sturm oder Gewitter voran fahrenden Frauen (BK. 88. 108. 117. 123. 128. 137. 138. 147. 445. 611) hergenommene Uebertragung, veranlasst dadurch, dass die Kornmutter ihr Leben mehrfach im Windhauch und Wirbelwind äussert (o. S. 296. 302). Eines anderen Ursprungs aber scheinen die übrigen Aussagen über die Brüste der Kornmutter. Von den 'îsern Titten' heisst dieselbe in den Kreisen Neuhaldensleben und Wolmirstedt sehr häufig 'dat Tittewîf'. Die Brustwarzen sind so scharf, dass sie wie Flachshecheln stechen (Judschen bei Gumbinnen); und daher rührt ein Name, den die Getreidemutter bei Verden führt, 'Häkelmöm'; häkeln ist nämlich hecheln. Flachs hecheln. Da man zu Harsefeld bei Stade sagt 'die Kornmutter steche die Kinder mit den Halmen', vermuthe ich, dass diese spitzen, stechenden Brustwarzen die langen spröden Spitzen oder Borsten, die Grannen, Acheln oder Gracheln an den Getreideähren bedeuten, und dass die Benennung eisern nur eine metaphorische Bezeichnung ihrer stechenden Eigenschaften sei. Dieses Bild scheint weiter ausgeführt, wenn es (Tilsiter Niederung) heisst, die Kornmutter sitze mit nacktem Hintern (den glatten, unbekleideten Halmen?) und eisernen Brüsten im Korn. Nur selten (im südlichen und nordwestlichen Theile des Westerwaldes), hört man, dass die Kinder der Kornmutter hölzerne Memmen saugen müssen;[1] häufiger spricht man (in der Altmark, im Lüneburgischen und den Kreisen Gardelegen, Salzwedel, Oschersleben Pr. Sachsen) von der swarten Titte der Kornmöme, und daher wird sie auch Kr. Wolmirstedt dat swarte Tittenwif, d. i. das Weib mit den schwarzen Brustwarzen, genannt. Ich

[1] Kehrein Volkssitte im Herzogthum Nassau S. 280: Memme.

vermuthe, dass bei dieser Auffassung an die schwarzen Pilze des Mutterkorns (s. weiter unten) als an die schwarzen Saugwarzen der Kornfrau gedacht ist. Zuweilen, z. B. bei Pilkallen in Ostpreussen, in Neuhaldensleben, in Niederösterreich unter dem Manhardsberge, in Galizien u. s. w. nennt man die eisernen Brüste der Kornmutter, Stara Baba u. s. w. 'glühend', 'brennend', 'gluh'. Insofern dabei nicht die Lichterscheinungen der Trombe im Spiele sind (o. S. 302), könnte das vielleicht auf die röthliche Farbe der reifen Aehren gehen (vergl. rubicunda Ceres, rubra flamma).

An diese Brüste legt die Kornmutter die Kleinen und lässt sie daran saugen, worauf sie sogleich sterben. Dies ist die allgemein durchstehende Angabe. Offenbar Ausschmückungen und Ausläufer und zwar nur missverständliche dieses Zuges sind es, wenn vereinzelt hie und da gesagt wird, dass die Kinder saugen müssen, bis Blut kommt, dass das Kornweib die Kinder mit eisernen Zangen kneife oder ihnen die Beine ausreisse oder sie fresse, oder in einen Sack oder Tragkorb stecke und forttrage. Sie heisst daher bei Soldin in der Neumark 'die Alte mit der Kären' (Tragkorb). Auch dichtet man in Folge dieser Vorstellungen der Kornmutter krallenartige Finger an. Zu Niedane Kr. Ratibor erwürgt die Kornbaba mit furchtbaren Krallen (pazurami), zu Gonobitz Kr. Cilly in Steyermark tödtet das Kornweibel oder die Kornmutter mit ihren brennenden Fingern und Brüsten die Kleinen, brät und isst sie. Und bei Marburg in Steyermark sagt man, die Kornmutter (Weizenmutter, Erbsenmutter), ein Weib ganz grau angezogen und mit Krallen an den Händen greife die Kinder und gebe sie ihrem brennenden Hornvieh zu fressen. Auch heisst es, wenn jemand im Hause plötzlich stirbt, die Kornmutter habe ihn mit ihren Krallen angerührt. Aehnlich zu St. Pölten Kr. über dem Wiener Walde. Die Kornmutter führt die ins Korn verlaufenen Kinder weg und erdrückt sie. Am Charfreitag sollen deren Seelen um Mitternacht im Hause der Eltern umgehen. Zuweilen aber wird das Ergreifen der Kinder ganz nach der Weise der gewöhnlichen Elbensagen zu einer Vertauschung

mit Wechselbälgen. Bei Saalfeld (Sachsen-Meiningen) zwang einmal ein Edelmann eine Sechswöchnerin, Garben auf dem Felde mitzubinden. Sie legte ihr Kind auf den Acker. Ueber eine Weile kam die Roggenmutter, und der Edelmann sah, wie dieselbe das Kind vertauschte. Der Wechselbalg schrie, der Edelmann liess ihn schreien. Da kam die Roggenmutter wieder, brachte das rechte Kind und holte das ihrige zurück. Der Herr aber erlaubte der Sechswöchnerin nach Hause zu gehen.[1]

Im Kornfeld sich verirren ist für kleine Kinder in Wahrheit gefährlich und war es ehedem noch weit mehr, als vor der Separation des Gemeindebesitzes die Kornflur jedes Dorfes eine weite, unabsehbare, zusammenhängende Fläche ausmachte.[2] Es erklärt sich daher auf ganz einfache und natürliche Weise, weshalb man den Kleinen die Kornmutter so schreckhaft als möglich ausmalte. Geschah dies nun ganz nach Analogie der verschiedenen Ausgestaltungen des Glaubens, dass die Waldgeister (Dive ženy, Fanggen, Langtüttin, Seligen, Els, Salvanel, Ljeschie) Kinder stehlen,[3] so fragt man sich, ob dabei Uebertragung bezw. Aneignung eines fertigen Musters im Spiele war, oder ob eine gemeinsame Idee einen gleichmässigen Ausdruck fand. Letztere könnte — wenn sie vorhanden war — nur in dem jetzt stark verdunkelten Glauben gesucht werden, dass die Waldgeister und die

[1] Prätorius Neue Weltbeschreibung S. 138. Grimm D. Sag.[2] I S. 127 n. 90.

[2] Vorgestern Abend vermisste eine Familie auf dem Rückwege von Pankow nach Berlin plötzlich ein dreijähriges Kind, das bisher hinter den Eltern gegangen war. Es wurde sofort auf dem ganzen Wege gesucht, ohne dass sich eine Spur zeigte. Da rieth ein dazu kommender Herr, doch im Getreide längs des Weges nachzusehen, indem er daran erinnerte, wie schon einmal ein Kind sich dort ins Getreide verirrt und erst beim Abmähen des Feldes todt aufgefunden war. Man befolgte diesen Rath, traf auch bald auf Spuren im nahen Feld und fand glücklich das Kind, welches weinend im Getreide sass. Neue preussische (Kreuz-) Zeitung 7. Juli 1865 no. 156.

[3] Wilde Weiber, Fanggen u. s. w. laufen Kindern nach und bieten ihnen ihre langen Brüste dar. BK. 88. 108. Fanggen, Selige, Els, Salvegn stehlen bezw. fressen oder vertauschen Kinder. BK. 89. 90. 108. 113. 126.

Kornmutter die in früher Jugend sterbenden Kinder wieder dorthin zurückholen, wo ihre Seelen vor der Geburt geweilt,[1] in den Wald, ins Saatfeld (vergl. AWF. 124). Die zurückgekehrten werden wieder zu grünen Aehren. Bestand etwa dieser Glaube, so musste er auf die Warnung vor dem Verlaufen lebender Kinder ins Getreidefeld Einfluss üben. Möglicherweise ist auf eine derartige Vorstellung ganz speciell die Drohung bei Keula Bez. Ebeleben Unterherrschaft Sondershausen zurückzuführen: 'Die Roggenmuhme bindet euch grüne Kränze, färbt euch die Haare grün und bindet euch an.'[2]

Sei dem nun, wie ihm wolle, mit grösserer Sicherheit scheint es möglich, die folgenden Aussagen auf ihren sachlichen Kern zu bringen. Die eisernen Brüste der Rugiuboba sind mit Theer gefüllt (Wilkischken Kr. Tilsit). Die Roggenmöne lässt die Kinder ihre 'swarte Titte' saugen, oder sie gibt ihnen eine Theerstulle d. h. eine mit Theer beschmierte Brodschnitte zu essen (Kr. Gardelegen, Salzwedel, Stendal und sonst in der Altmark). Die Roggenmöen hat eine Theerbuddel und beschmiert die Kinder ganz mit Theer (Rogasen Kr. Obornik Rgbz. Posen). Wir sahen schon (o. S. 305), dass unter den schwarzen Brustwarzen, wo solche erwähnt werden, unverkennbar die Pilze des Mutterkorns gemeint seien. Da nun letzteres auch als Mutterbrod (Kr. Teltow Rgbz. Potsdam; Jerichow II, Wanzleben, Calbe Rgbz. Magdeburg;

[1] Kinder kommen aus Bäumen. Mannhardt Germ. Myth. 668 ff. Das Kornfeld als Ursprungsort der Seelen zu denken, lag bei dem Parallelismus von Kind und Korn nahe genug.

[2] Hiermit steht zu vergleichen, dass der von den wilden Weibern des Salzburger Unterberges, welche zur Zeit der Aehrenschneidung hervorkommen, geraubte Knabe nach Jahresfrist in grünem Kleide wiedergesehen wurde. Sagen der Vorzeit oder ausführl. Beschr. v. d. berühmt. salzburgischen Untersberg oder Wunderberg. Brixen 1818 S. 9. Panzer Beitr. z. D. Myth. I 12. BK. 108. — Wenn Kinder ins Getreide laufen, so kommt 'das Getreidemännchen und holt sie in den Wald, wo es dieselben bis zum nächsten Jahre zurückbehält. Nach Jahresfrist bringt es dieselben wieder an denselben Ort zurück, woher es sie entnommen. Stockerau unter dem Manhardsberge.

Wittenberg Rgbz. Merseburg; Czarnikau Rgbz. Bromberg), Kornmutterbrod (Lebendorf bei Cönnern, Alsleben u. s. w. Saalkr. Rgbz. Merseburg) bezeichnet wird, so ist es klar, was die Theerstulle oder Theerbuddel zu bedeuten hat.[1] Die Kornmutter soll einen Stock oder eine Peitsche in der Hand halten. Ich weiss nicht, was damit gemeint sein könnte, wenn es nicht ein anderer Ausdruck für die Hecheln der Kornbrust sein soll. Die Kornmutter hat einen grossen Stock, womit sie die Kinder schlägt (Klein-Gnie a. d. Schweine Kr. Gerdauen Rgbz. Königsberg). Die Kornmutter peitscht mit eiserner Geissel (Gross-Sobrost Kr. Darkehmen Rgbz. Gumbinnen). Die Kornmutter hat einen eisernen Kantschuh (Pelleningken bei Insterburg). Die Żytnababa sitzt in den Erbsen und hat einen Stock mit eisernem Messer (Liebenau bei Marienwerder, Krangen bei Pr. Stargard). Die Rugiuboba hat theergefüllte Brüste und eine Ruthe in der rechten Hand (Wilkischken bei Tilsit). Das Raalwîf (o. S. 297) sitzt im Korne mit einer Pike vor dem

[1] Man vergl. Dr. P. Sorauer Handbuch der Pflanzenkrankheiten Berlin 1874 S. 361: Wir bezeichnen mit dem Namen Mutterkorn jene meist langgestreckten, häufig etwas gekrümmten, kantigen, gefurchten, aussen grau violetten, zuweilen bestäubten, nach innen zu weissen, aus parenchymatisch verbundenen Pilzzellen gebildeten, nicht selten mit einem gelbschmutzigen Anhängsel (Mützchen) versehenen Körper, welche einzeln oder zu vielen auf den Getreideähren auftreten und die in ihrer Gestalt meist Aehnlichkeit mit dem Getreidekorn haben, das sie vertreten. S. 367 ff.: Sobald der junge Mutterkornpilz aus dem Fruchtknoten der Kornblüthe hervorwuchert, zeigt sich auf demselben eine fade süsslich schmeckende Flüssigkeit, welche bei zunehmender Ueppigkeit der Pilzvegetation und einer demgemäss reichlicher auftretenden Menge die Spelzen des Roggenblüthchens an ihrer Basis durchtränkt und endlich als ein übelriechender Schleim, der sogenannte Honigthau, hervorquillt. Diese schmierig weiche Sphaceliamasse bildet sich in 6—14 Tagen, je nach der Witterung zum Sclerotium des schwarzen Mutterkorns aus, das 2—3 Mal so gross als ein Getreidekorn sich in Zahl von 8—10 an einer Aehre findet. Bei trüben, nebligen Tagen ist der Geruch jenes eigenthümlich riechenden Schleimes sehr merklich, er wird wie ein giftiger, stinkender Nebel empfunden.

Kopf und einer in jeder Hand (Amt Salder Herzogthum Braunschweig). Vergl. die Lanzen in der Hand des Stary Dziad (o. S. 301).

Dagegen geht es möglicherweise wieder auf Wettererscheinungen, wenn gesagt wird, die Kornmutter, Roggenmutter, Roggenmüne, Arftenmö, Tittenwif zerstampfe die Kinder in einem inwendig mit spitzen Nägeln oder Stecknadeln besetzten (Wachsmuth bei Riesenburg Rgbz. Marienwerder, Kischau Kr. Berent Rgbz. Danzig) eisernen Butterfass, Salzfass, Tonne (Karthaus Rgbz. Danzig, Rosenberg Rgbz. Marienwerder; Schöneberg Kr. Karthaus; Zempelburg Kr. Flatow Rgbz. Marienwerder; Kr. Morungen Rgbz. Königsberg; Grabnik Kr. Lyk Rgbz. Gumbinnen; Wolfhals bei Bromberg; Kr. Jerichow I u. II, Kr. Wanzleben Rgbz. Magdeburg; Crossen Rgbz. Frankfurt); wovon sie auch *Bottamömk, Bottamämeke* (Kr. Kammin Rgbz. Stettin) genannt wird. Man kann vielleicht vergleichen, dass die Baba Yaga nach grossrussischen Bilinas in einem eisernen Mörser fährt, den sie mit dem Klöppel lenkt, indem sie zugleich mit einem Besen ihre Spur hinter sich verwischt.[1] Nach weissrussischem Glauben fliegt Baba Yaga in einem feurigen Mörser durch die Luft, den sie mit einem brennenden Besen forttreibt; während ihres Fluges heult der Wind, die Erde stöhnt, und die Bäume drehen sich krachend im Wirbeltanz.[2] Es liegt nahe, an die quirlende Bewegung des Wirbelwindes und die o. S. 296. 302 erwähnten kleinen Tromben als Lebensäusserungen der Kornmutter auch in unserem Falle zu denken.[3]

Die letztere Erscheinung spiegelt sich wohl ebenfalls ab in dem Glauben, die Kornmutter sitze im Felde und puste den Kindern die Augen aus. (Płochoczyn

[1] Vergl. das Lied von Tschurilo in 'Fürst Wladimir und dessen Tafelrunde. Altrussische Heldenlieder.' Leipzig 1819 S. 109 n. 3.

[2] Ralston The songs of the Russian people S. 162.

[3] In Jemtland (Schweden) wird eine andere Wettererscheinung mit dem Buttern verglichen. Wenn es regnet und dazwischen hagelt, sagt man: 'Nu ä trollkäringa ute och kärna.' Nun sind die Hexen aus zu buttern. Hyltén-Cavallius Wärend och Wirdarne II 12.

bei Graudenz Kr. Schwetz), woraus missverständlich durch Verbindung mit jener anderen Vorstellung (o. S. 307) der Glaube entstand, *sie schmiere den Kindern die Augen mit Theer* (Ryczywól Kr. Obornik Rgbz. Posen). Vergl. hiezu Grohmann Abergl. a. Böhmen S. 15 n. 73: 'Rarašek heisst der *Wirbelwind*; er ist ein boshafter Geist, der die Menschen neckt und ihnen schadet, indem er im Sommer plötzlich die Garben vom Felde wegträgt. Oft ist er so stark, *dass er dem Menschen plötzlich in die Augen fährt und ihn des Augenlichtes beraubt*.'

Dass dies alles nun nicht hohle Allegorien, sondern zur Ueberzeugung von der leibhaften Gegenwart einer wahrhaften Persönlichkeit gediehene Poesie ist, beweist die folgende Angabe. *Wenn die Kornmutter jemand anhaucht, so schwillt er und muss sterben* (Neumark Kr. Löbau Rgbz. Marienwerder). Das ist genau jener Anhauch, den man auch den Elfen zuschreibt (Älfgust, Älfblåst BK. 62. 125. Vergl. AWF. 36. 37. 311).

Während die vorstehenden Volksausdrücke die furchtbare Seite hervorkehren, lehren uns andere zugleich ihre Segenskräfte kennen. *Die Kornmutter macht das Korn wachsen; zürnt sie, so bleibt es im Wachsthum zurück.* In Wefensleben Kr. Neuhaldensleben Rgbz. Magdeburg hat man die Redensart: '*Dit Jår gift et gut Flass, de Flassmutter hot sik seien låten*' (wahrscheinlich wenn der Wind im Flachsfelde wogt). In Dinkelsbühl (Mittelfranken) glaubte man noch vor 12—15 Jahren, *wenn das Getreide auf einem Acker viel schlechter stand, als auf einem benachbarten, die Kornmutter habe den Besitzer dadurch für seine Sünden bestraft.* Im Dorf Altensteig [?] Kr. Bruck in Steyermark sagt man, um Mitternacht lasse sich die Kornmutter in Gestalt der aus der letzten Garbe verfertigten. mit einem weiblichen Anzuge bekleideten Puppe auf den Aeckern, jedoch nur im Korn- oder Weizenfelde sehen. *Sie mache dieselben hindurch ziehend fruchtbar. Wenn sie aber auf einen Gutsbesitzer einen Zorn habe,*

so vernichte sie ihm das ganze Korn- oder Weizenfeld, indem sie es ausdörrt. Zu Mies bei Eger geht die Rede, dass die Kornmutter, die auch die verlaufenen Kinder mitnimmt, ganz weiss angezogen und einen Kranz von Getreide auf dem Kopf durchs Feld gehe und die unreifen Aehren ausreisse, das heisst doch wohl, dafür sorge, dass der Acker gleichmässig reife. Es ist fraglich, ob die gleiche Vorstellung der folgenden niederländischen Sage zu Grunde liege. Ein Schlächter ging Abends an einem Kornfelde vorbei, das an einem Bache lag. Da gewahrte er schon von ferne eine lange Frau, welche überall die Vorläufer d. h. die über die andern hervorragenden Aehren abpflückte und in ein Bündel zusammenfasste. Die lange Frau, das sah er ganz deutlich, war noch einmal so hoch als das Korn. Als er näher kam, bot er ihr einen 'guten Abend! aber sie antwortete nicht. 'Guten Abend!' wiederholte er. Da sprach sie gleichfalls 'guten Abend!', schlug ihm aber mit dem Achrenstrauss ins Gesicht. Darüber erschrak er so sehr, dass er zu laufen begann. Da lief die Frau hinter ihm her und schlug fortwährend zu. Das dauerte so lange, bis er an seinem Hause halb ohnmächtig niederfiel. Viele haben die lange Frau auch quer auf der Heerstrasse liegen sehen, und sie war so gross, dass sie die ganze Breite des Weges einnahm.[1] In wesentlichen Stücken ist diese Sage beeinflusst durch die Erzählungen von den Dorfgespenstern bezw. Dorfthieren, deren charakteristisches Merkmal es ist, dass [sie in riesiger Gestalt Abends oder Nachts den Erschreckten bis zur Erschöpfung verfolgen bezw. ihm aufhocken]. Im Bezirk Gottlieben Canton Thurgau spricht man zu den Kindern oft von einer Fimmelfrau, welche das Korn schwer mache, bösen Menschen dagegen Schaden zufüge. Fimmeln sind die männlichen Hanfpflanzen.

Der Korn- und Erbsenmutter entspricht in der Schweiz eine Heumutter, welche in gleicher Weise Gras- und Baumwuchs auf Wald- und Feldwiesen fördert. Auf dem

[1] Wolf Niederländische Sagen S. 591 n. 491.

Isenbühl bei Niederwil liegt eine Sumpfwiese, die Riedmatte, an welche ehedem ein Wald stiess. Als dieser vor 70 Jahren niedergehauen wurde, sahen die Holzhauer ein uraltes Weibsbild durchs Dickicht gehen, das kurze Kleider, einen breiten Hut, am Arm ein Körbchen und in der Hand einen Rosenkranz trug. Zur nämlichen Zeit kam zu zwei andern Holzhauern, die so eben das Abendbrod verzehrten, ein ähnliches Weib und setzte sich zwischen sie, ohne jedoch zu reden. Die Arbeiter sahen sich staunend an, wagten aber nicht sie anzureden, und so verschwand sie wieder und zwar unter starkem Pferdegetrappel (vergl. o. S. 301. 302). Das war das Heumütterchen. Die Namen der beiden Arbeiter nennt man noch im Dorfe.[1] Der Frühlingseinzug dieses Geistes wird auch dramatisch dargestellt, indem man den Dämon der Waldvegetation (als Hüter der Waldweide) und denjenigen des Wiesenwuchses (ähnlich wie bei den Holzfräulein BK. 77 ff.) in eins warf. Die drei letzten Donnerstage der Fastnachtszeit nennt man in der Schweiz die 'schmutzigen Donnerstage'. Dann schickt man nach dem Mittagsessen die Kinder als 'Heumütterli' maskirt in den nächsten Eichen- und Buchenwald, hier müssen sie in den Wald hinein 'zähnen' d. i. die Zähne bleken und Gesichter schneiden. Je mehr sie es thun, um so mehr werden in dem Jahre die Eicheln und Bucheckern gerathen, eine um so grössere Schweinemastung wird man bekommen.[2]

In Wermland spricht man gelegentlich der Ernte von der Säfrua, Säa oder Hvetefrua (Getreidefrau, Weizenfrau); in Dalnsätra (Töcksmark) unweit der norwegischen Grenze nennt man dieselbe bald Säa bald Sä-rå d. i. Säde-rå (Rå Neutr., Plur. Råde = Troll, böser, heidnischer Geist. BK. 128). Einfache Vorstellungen, wie die zuletzt beigebrachten, von der Kornmutter müssen der Kern gewesen

[1] Rochholz Naturmythen. Leipzig 1862. S. 135 n. 3. Vergl. das Auftreten der Skogsnufvar und der rauhen Else BK. 108 ff. 126 ff. Der Rosenkranz ist jüngerer Zusatz aus der Phantasie der Bewohner des katholischen Districts.

[2] Rochholz Deutscher Glaube und Brauch. Berlin 1867. II S. 49.

sein, aus welchem ein dichterischer Kopf ein Märchen entwickelte, das zu Anfang der vierziger Jahre zu Sillerud von älteren Personen gerne erzählt wurde. Weit im Meere liegt eine grosse und lange Insel und darauf gibt es ungeheure Fruchtäcker mit paarweisen Aehren, von denen je die éine einen Mann so hoch (!), die andere eine Frau so hoch (!) darstellt. Um diese Aehrenpaare herum sieht man kleinere Halme von kindlicher Grösse und kindlichem Aussehen. Diese Kleineren sind der Grossen Söhne und Töchter. Ueber diese unheimlichen Aecker, welche nie ein Ende nehmen, wacht eine Frau so schön (grann) als die Sonne. Sie heisst Säfrua, Säa oder Hvetefrua. Zuerst im Sommer ist sie grün, später wird sie weiss wie Kreide und bekommt Blumen auf den Kopf und darnach weisse Aehren; ihr Haupt und Haar glänzt wie Gold und Silber. Man glaubt, sie schwebe um die Kornmenschen, die unter ihr auf der Erde stehen und wachsen; sie flösst ihnen aus der Höhe, in der sie wohnt, herab Milch in den Mund aus ihrer milchweissen Brust und lässt sie saugen (poppa).[1] Wenn aber das Getreide gross wird, bekommen sie Zähne und beissen die Säfrua in die Brustwarze, so dass diese böse wird und den Unthieren gestattet, sie aufzuessen, und den wirklichen Menschen, sie bis auf die Fusssohle abzuschneiden. Ist dies aber geschehen, so scheinen sie der Kornmutter sehr zu beklagen; denn sie empfinden grossen Schmerz in den Füssen, und der Herbst kommt mit seiner Kälte daran und brennt sie. Deshalb flösst sie mehr Milch in die Wunden der Füsse und bläst darauf. Dieselben heilen und sie breitet nun linde eine weisse Seidendecke darüber. Die nimmt sie im Frühjahr wieder ab. Sie hat zwei kleine goldene Vögel, die Ackermännchen (gula sädesärlor), die sendet sie zweimal im Jahre (im Frühling und Herbst) in den hohen Norden, um die Saatzeit anzukündigen. — Zwar scheint diese Schilderung einigermassen einen durch Andersen beeinflussten Geschmack

[1] Dies geht auf den sogenannten Milchsaft (lactere, lactescere) in den jungen Aehren, dessen Einflössung der Römer der Gottheit Lactans oder Lacturcia zuschrieb.

zu verrathen, aber andererseits muss bemerkt werden, dass sie in der ganzen Anlage sehr viel mit den indianischen vom Korngeiste Mondamin gemein hat. Ich schliesse daraus, dass sie nicht unbedingt als eine moderne Erfindung anzusehen ist, sondern sehr wohl eine ältere Volksvorstellung als Grundlage haben kann.

Wie wir schon o. S. 297 die Kornblumen als eine Verkörperung der Kornmutter kennen lernten, sieht die Phantasie eine Manifestation derselben auch noch in anderen Erscheinungen des Getreidefeldes. So ist es kein Zweifel, dass man in jenem schwarzen Pilz (secale cornutum, clavus secalis), den wir o. S. 307 bereits als Brustwarze oder Brod der Kornmutter kennen lernten, die Gegenwart der Kornmutter sichtlich wahrzunehmen glaubte. Dieses Gewächs ist in der Medicin als Beförderer der Geburtswehen unter dem Namen Mutterkorn bekannt. Im Volke aber heisst dasselbe fast durchgängig Kornmutter, Roggenmutter, Roggenmôder (Pr. Preussen, z. B. Kr. Elbing, Osterode, Johannisburg, Darkehmen; Mecklenburg-Schwerin; Pr. Sachsen: Kr. Kalbe, Gardelegen, Salzwedel, Eckartsberg, Naumburg a. S.; Pr. Schlesien: Kr. Sprottau, Löwenberg, Liegnitz, Hirschberg, Strehlen, Neisse; Rheinprovinz: Neuwied u. s. w.) oder Grossmutter, schwarze Grossmutter (Amt Harsefeld Herzogthum Bremen; Umgegend von Stade), Mâlmutter, Mehlmutter (Kr. Liegnitz, Striegau), Roggenmiene (Walternienburg Kr. Kalbe [Jerichow I?]), Ruginboba (Feilenhof bei Russ Kr. Heydekrug Rgbz. Gumbinnen), Babajędza (Rosinsko Kr. Johannisburg Rgbz. Gumbinnen). In der Umgegend von Plauen im Voigtlande, Kr. Zwickau soll, wenn sich das Mutterkorn im Getreide zeigt, die Kornmutter hindurch gegangen sein. Da die wehentreibende Kraft des Pilzes erst in unserer Zeit allgemein bekannt geworden ist,[1] wird auch der Name Mutter-

[1] S. darüber R. Lex Ueber die Abtreibung der Leibesfrucht, in W. v. Horn Vierteljahresschrift f. gerichtl. Medizin. N. F. IV B. Berlin 1866 S. 221 ff.: 'Erst im Anfange unseres Jahrh. wurde dieser merkwürdige Pilz auf Empfehlung amerikanischer Aerzte (Stearns,

korn nicht auf die Gebärmutter, sondern auf die Getreidefrau sich beziehen.

Da die Kornmutter in allerlei Thiergestalten sich verwandeln kann (o. S. 300), so sieht — wie es den Anschein hat — die nach diesem geheimnissvollen Wesen ausschauende Phantasie des Volkes ab und zu eine zeitweilige Erscheinung derselben auch in der am Rande der Bäche und Gräben auffliegenden oder die Halme bekriechenden Raupe des Bärenspinners, in mehreren anderen im Getreide hausenden Insecten oder der plötzlich aus dem Korne aufschnarrenden Wachtel. Die Libelle, gemeinhin in ganz Deutschland die Kornjungfer, Haferjungfer, Wasserjungfer, auch Grasmetze, Drachenhure, verfluchte Jungfer, Herrgottspferd, Himmelspferd,

---

Prescott) in die geburtshilfliche Praxis eingeführt. Während er als Ursache der Kriebelkrankheit schon seit geraumer Zeit das polizeiliche Interesse beschäftigt hatte (Gutachten der Marburger Facultät v. J. 1597), waren seine wehentreibenden Kräfte bis dahin so gut wie ganz unbekannt geblieben.' Ebends. S. 222: 'Der Name Mutterkorn hat mit der Gebärmutter ursprünglich nichts zu thun. Das ergibt sich sowohl aus der älteren Benennung 'mater secalis' (Uebersetzung von Kornmutter), die sich bereits saec. XVI in des Matthiolus Comment. zu Dioscorides (a Bauhino aucta ed. altera p. 325) findet, wobei einer uterinen Wirkung gar nicht gedacht wird (quod vitium aliqui matrem secalis, alii clavos siliginis vocant), als auch aus den noch hie und da gebräuchlichen Synonymen Roggenmutter, Kornmutter, Rankkorn, Afterkorn.' Nur ganz vereinzelt taucht schon in älterer Zeit die Kenntniss der wehentreibenden Kraft auf. So in Lonicers Kreuterbuch Frankfurt a. M. 1564. Ich citire nach der Ausg. 1616 f. 285: 'Solche Kornzapfen werden von den Weibern für ein sonderliche Hülff und bewerte Artzney für das auffsteigen und wehethum der Mutter gehalten, so man derselbigen drey etlich mahl einnimpt und isset.' Noch im J. 1777 erwähnt Gmelin in der 'Geschichte der Pflanzengifte' nichts von einer uterinen Wirkung des Mutterkorns; dagegen weist Lorinser (Versuche und Beobachtungen üb. Mutterkorn S. 68) aus einem 1778 an die Hannöverschen Hebammen erlassenen Verbote eine locale Kenntniss dieser Wirkungen für die genannte Zeit nach. Aber erst von der neueren Zeit sprechend sagt Häser, Lehrbuch d. Gesch. d. Medizin Aufl. 1. 830 § 708: 'Auf diese Weise hat sich ein Gift, welches sonst in dem unentbehrlichsten Nahrungsmittel Tausenden zur Quelle des Todes wurde, durch die Hand der Kunst für viele früher an dem Eingange ihres Daseins vernichtete menschliche Wesen zur Quelle des Lebens verwandelt.'

bei den Griechen *γραῦς Σέριφος* genannt, heisst Roggenmôder (Gross-Krebs bei Marienwerder; Umgegend von Bremen). Die Raupe des Bärenspinners wird Roggenmäune (Altmark), Roggenmuin (Kr. Salzwedel), die Puppe eines Nachtfalters Kornmutter (Reinstedt Kr. Ballenstedt in Anhalt-Bernburg) genannt. Die Vorstellungen Tittenwîf und Roggenwolf verbindet der altmärkische Name für die Raupe des Bärenspinners Tittenwulf. Der Maikäfer wird bei Usingen (Nassau) Kornmoure, d. i. Kornmutter, genannt.[1] In der Umgegend von Grottkau Rgbz. Oppeln in Schlesien nennt man einen kleinen Käfer von länglicher Gestalt und schwarzer, bei Sonnenlicht ins Goldgelbe spielender Farbe, der dem Korne die Wurzeln abbeisst, die Kornmutter, und zu Borgeln Kr. Soest wird ein Insect von der Grösse einer Fliege mit breitem Hinterleibe, kleinem Kopf und spitzem Rüssel, mit dem es sich in die Getreidekörner hinein bohrt, Kornmün-ink (vergl. o. S. 298) genannt. Die Wachtel (perdix coturnix) hört man in der Provinz Preussen zuweilen ebenfalls als Kornmutter bezeichnen.[2]

Eine bedeutende Rolle fällt der Kornmutter bei den *Erntegebräuchen* zu. In den letzten Halmen des Kornschnitts kommt sie zum Vorschein, in der letzten Garbe ist sie enthalten, wird sie gefangen oder getödtet; in letzterem Falle jubelnd auf den Hof gebracht, wie ein göttliches Wesen verehrt; dann in dem Korne der Scheuer versteckt, zeigt sie sich beim Ausdreschen noch einmal. Im Lande Hadeln (Hannover) stellen sich die Schnitter und Schnitterinnen um die letzte Garbe und schlagen mit Stöcken darauf, um die Kornmutter daraus zu vertreiben. Sie rufen einander zu: 'Dar is se, hau to, Dêrn (bezw. Jung)! Wâr di, dat se di nich packt!' Dann wird so lange geschlagen, bis alles Korn herausgedroschen ist. Dann ist auch die Kornmutter daraus vertrieben. — Wer auf der Danziger Nehrung die letzten Halme schneidet, muss aus denselben eine Puppe in Menschengestalt verfertigen, welche 'de Kôrn-

[1] Kehrein Volkssprache im Herzogthum Nassau S. 241.
[2] Neue Preussische Provinzialblätter VIII (1855) S. 173.

môder', oder 'de Ôle' heisst und hoch auf dem Erntewagen heimgeführt wird.[1] Im Kreise Pr. Holland Rgbz. Königsberg wird am Schluss der Roggen- und Weizenernte je eine Getreidepuppe von der Binderin der letzten Garbe verfertigt, welche ebenfalls Kornmutter heisst. Die Binderin ist vielen Neckereien ausgesetzt, sie soll im nächsten Jahre Kindtaufen ausrichten. Kornmutter heisst die letzte Garbe auch zu Lasdehnen Kr. Pilkallen (Ostpreussen) und nicht minder in Süderditmarschen (Holstein). Hier wird die Figur mit den Kleidern einer Frau geschmückt, auf dem letzten Fuder zu Hofe gefahren und tüchtig mit Wasser begossen. (Regenzauber, vergl. BK. Register). Im Kr. Bruck in Steyermark, wo die letzte Garbe auch die Gestalt eines Weibes erhält, heisst sie Kornmutter, auch dann, wenn eine andere Getreideart als Korn, d. i. Roggen, geerntet wird. Sie wird stets von der ältesten verheiratheten Frau des Dorfes unter 50—55 Jahren gemacht. Die schönsten Aehren zupft man daraus und verfertigt aus ihnen einen mit Blumen durchflochtenen Kranz, den die schönste Dorfmagd auf dem Kopfe zum Herrn trägt, indes die Kornmutter ganz unten in die Scheuer zur Abhaltung der Mäuse gelegt wird. In anderen Orten desselben Kreises wird 'die Kornmutter' nach Beendigung des ganzen Kornschnittes von zwei Knechten auf einer Stange hoch in der Luft hinter dem kranztragenden Mädchen bis zum Herrenhofe geführt und, während der Gutsherr den Kranz übernimmt und im Vorzimmer aufhängt, auf einen von Holz errichteten Haufen gestellt, wo sie nun den Mittelpunct des Erntemahles und der Tanzunterhaltung bildet. Später wird sie in der Mitte der Scheuer aufgehängt und bleibt da bis zum Ende der Dreschzeit. Dann wird derjenige, der den letzten Drischelschlag macht, der Sohn der Kornmutter genannt und in dieselbe hineingebunden, sodann durchgeprügelt und durchs Dorf getragen. Der Kranz wird am nächsten Sonntag in der Kirche geweiht, am Charsamstag von einem siebenjährigen Mädchen mit den Händen ausge-

[1] F. Violet Neringia Danzig 1864 S 161.

rieben und zwischen die neue Aussaat geschüttet. Das Stroh des Kranzes wird zu Weihnachten dem Vieh zu gutem Gedeihen in die Krippe gelegt (vergl. Korndäm. S. 4). Zu Westerhüsen Kr. Wanzleben Pr. Sachsen wird das letzte Korn, in Gestalt einer weiblichen Figur geformt und mit Bändern und Tüchern geschmückt, auf eine lange Stange gesteckt und neben der Erntekrone auf dem letzten Erntewagen heimgeführt. Einer der auf dem Wagen befindlichen Leute dreht die Stange fortwährend, so dass es scheint, als ob die Puppe sich lebendig auf und ab bewege. Sie kommt auf die Tenne und bleibt da, bis das letzte Korn ausgedroschen ist. Beim Marktflecken Leitzkau Kr. Jerichow II war noch vor etlichen Jahren beim Harken des Kornes der Gebrauch, dass derjenige, welcher die Halme zur letzten Garbe harkte, dieselbe nach Hause tragen durfte. Sie hiess das Münenbund (Gebund der Kornmüne o. S. 298) und wurde ihm auf den Rücken gebunden (vergl. BK. 612 ff.). Man lachte ihn aus, weil man meinte, ein unsichtbares Thier (o. S. 300), die Kornmüne habe sich da hineingeflüchtet und fresse während des Tragens das Korn aus. — Die letzte Garbe heisst żytna matka, pszenicna matka d. i. Roggenmutter, Weizenmutter (Bukowina: Kr. Czernowitz). In der Umgegend von Brünn in Mähren heisst die letzte Garbe Matka, und zwar je nach der Gattung des Getreides Hafermutter, Gerstenmutter u. s. w. Im Kr. Tarnow (Galizien) wird der aus den letzten Halmen geflochtene Kranz, der einem Mädchen auf den Kopf gesetzt und bis zum Frühjahr aufbewahrt wird, um einige Körner davon unter die neue Aussaat zu mengen, pszenicna matka, żytna matka, grochowa matka (Weizen- Roggen- Erbsenmutter) oder pszenicna baba (Weizen-, alte u. s. w.) genannt. Auch in der Umgegend von Auxerre wird die letzte Garbe, welche man bindet, la mère du blé (bezw. de l'orge, du seigle, de l'avoine) zubenannt. Sie bleibt auf dem Felde stehen, bis der letzte Wagen heimfährt. Dann verfertigt man aus ihr eine Menschengestalt, steckt dieselbe in die Kleider des Patron (Gutsherrn), putzt diese Figur mit Blumen, setzt ihr eine Krone auf den Kopf und hängt ihr

eine blaue oder weisse Schärpe um. Sie bekommt nun den Namen 'la Cérès'. In ihre Brust ist ein Baumzweig gepflanzt (vergl. BK. 203 ff.). Beim Ball am Abend wird 'la Cérès' in die Mitte des Tanzlocals gestellt, und derjenige Arbeiter, welcher während der Ernte der schnellste war, tanzt mit der 'Rosière de la moisson' d. h. der als Schönsten Erwählten einmal um die Figur herum. Nach dem Ball macht man einen Scheiterhaufen. Alle Mädchen, jede mit einem Kranze geschmückt, entkleiden die Puppe, nehmen sie auseinander, legen sie auf den Scheiterhaufen und die Blumen, mit denen sie geschmückt war, dazu. Diejenige, welche zuerst mit dem Schneiden des Kornes fertig war, zündet den Holzstoss an und alle bitten, Cérès möge ein fruchtbares Jahr geben. Hier ist zwar im übrigen der alte Gebrauch intact geblieben, aber der Name Ceres Ausfluss und Zusatz schulmeisterlicher Gelehrsamkeit.

Statt des Namens Kornmutter tritt mitunter Erntemutter ein. So heisst die letzte, zu einer weiblichen Gestalt aufgeputzte Garbe zu Bersenbrück Rgbz. Osnabrück. Mit der Puppe wird nach dem Binden herumgetanzt. Zuweilen sagt man dafür 'die grosse Mutter'. Zu Bausenhagen u. a. Orten bei Unna (Kr. Hamm Rgbz. Arnsberg, Westfalen) wird die letzte Garbe der Roggenernte besonders schwer gemacht, indem man noch Steine hineinbindet. Sie wird auf dem letzten Erntewagen heimgeführt, erhält keine besondere Gestalt, heisst aber 'de greaute meaur' (die grosse Mutter).[1] Ebenso wird zu Gross-Bodungen Kr. Worbis Rgbz. Erfurt in das letzte Kornfuder eine sehr schwere Garbe, es braucht nicht gerade die letzte und oberste zu sein, mit hinein geladen, welche die grosse Mutter genannt und unter vielem Scherz in der Scheune von allen Anwesenden herunter genommen wird. Zu Mauthausen bei Linz heisst die letzte Garbe 'die Aehrenmutter'. Zu Hohengiersdorf Kr. Grottkau Rgbz. Oppeln heisst die bald ungewöhnlich gross, bald sehr klein gemachte letzte Garbe, welche auf dem Wagen, umgeben von den Erntelieder

[1] Kuhn Westfälische Sagen II 184 n. 514.

singenden Mädchen, aufrecht hingestellt wird, die 'Heimmutter'.

Häufiger begegnet der Name 'Grossmutter'. Die letzte Garbe heisst 'die Grossmutter' oder 'die alte Hure'. Sie wird mit Blumen, seidenen Bändern und Weiberschürze geschmückt (Fürstenau, Danziger Werder). Bei der Roggen- und Weizenernte wird der Binderin der letzten Garbe zugerufen: 'Du bekommst die alte Grossmutter' (Umgegend von Pr. Holland Ostpreussen). In Gommern bei Magdeburg streiten sich Knecht und Magd, wer die letzte Garbe, die Grossmutter haben solle. Der wird sich im nächsten Jahre verheirathen, aber ein altes Ehegesponst bekommen, das Mädchen einen Wittwer, der Knecht eine bucklige alte Frau. — In Schlesien muss, wer die letzte Garbe irgend einer Fruchtart verfertigt, die Grossmutter, Grûssmutter. Grula (Provincialismus für Grossmutter) oder Âle (Alte) oder Kûrnâle, ein ungeheures Gebund aus 3—4 Garben bestehend verfertigen, das mit bunten Bändern geschmückt oder mit ungewöhnlich vielen Kornseilen umwunden auf eine Erntegabel gesteckt und auf dem letzten Fuder in aufrechter Stellung befestigt wird (Hermannsdorf Kr. Jauer; Umgegend von Liegnitz; Koppitz, Winzenberg, Märzdorf bei Grottkau; Wernersdorf bei Leobschütz; Köppernig bei Neisse). Man sagt, wenn eine Garbe auffallend schwerer ist, als die anderen 'dî îs asu schwîr, wî de Grûssmutter' (Kaltenbrunn bei Zobten a. Berge), und dem Verfertiger der letzten Garbe ruft man zu: 'Mer warn a Grula machen' (Puschkau bei Striegau). Vor einem Menschenalter erhielt die 'Grûssmutter' oder 'Âle' auch noch die rohen Umrisse eines Kopfes, Rumpfes und Unterkörpers. Der Kopf wurde 'mit Ernteriecheln' geziert und mit lautem Vivatschreien und Gesang zur Tenne gebracht (Marxdorf bei Zobten a. Berge). Zu Hermsdorf bei Goldberg in Schlesien band man dabei ehedem die Abraffemagd zur letzten Garbe regelmässig in dieselbe hinein. Auch im Canton Zürich heisst die letzte Garbe Grossmütterchen, und in Fanâs Canton Graubünden sagt man statt 'die Ernte beendigen' 'die Tatte (Gross-

mutter) begraben'. The last sheaf of corn of the last field is not cut in the usual manner, but all throw their hooks at it and all try their utmost to succeed in bringing it down. It is called 'the Churn', and when brought home is generally plaited and kept to the autumn. Some call this last sheaf *granny* (bad pronunciation for grandmother); who did bring 'the Churn', is said to marry in the running year (Irland, Umgegend von Belfast).

Zuweilen sagt man auch 'Muttergarbe'. So in Krappitz in der Niederlausitz und in Ruppersdorf Kr. Strehlen Rgbz. Breslau, wo man in dieselbe ein grünes Reis und einige Blumen hineinsteckt (vergl. o. S. 319 und BK. 192 ff.), ebenso im Bza. Eggenfelden in Niederbayern, wo man einen Stein hineinbindet (vergl. o. S. 319). In der nächsten Umgebung von Bernburg (Anhalt) nennt man die letzte in der Grösse von vier anderen gebundene Garbe 'das Mutterbund', zu Bedburdyk Kr. Grevenbroich Rgbz. Düsseldorf die letzte, zehnmal grösser als die übrigen gemachte Weizengarbe Moorschobb (d. i. Mutterschaub, Mutterschoof).

Noch gebräuchlicher ist der Name 'das alte Weib' oder 'die Alte'. Dat ôle Wîf heisst die letzte Garbe namentlich in Holstein. So in den Kirchspielen Schönberg und Fahren in der Propstei, wo sie mit Frauenkleidern aufgeputzt wurde. Vom Binder sagte man: 'He het dat ôle Wîf'. Man sprach vom Roggenwîf, Garstenwîf, Wêtenwîf. Das Gerstenweib sollte am schlimmsten sein. In Wiemerstedt Kirchspiel Henstedt in Norderditmarschen ruft man demjenigen, der den letzten Sensenhieb thut, zu: 'Du kriegst eine Altsche'! Auch wer beim Flachsbrechen die letzte Hand voll bekommt, 'bekommt dat ôle Wîf' (Krumstedt Kirchsp. Meldorf). Beim Einfahren der Rappsaat wird in der Marsch daselbst eine Kornpuppe gemacht und mit einer Jacke, Strohhut, Maske und Mädchenrock bekleidet, gleicherweise heisst auch Amt Achim bei Stade eine beim Hocken des Kornes übrig bleibende Garbe 'dat ole Wîf', in der Umgegend von Bernburg zuweilen die schwere letzte Garbe 'die alte Frau'.

Eine eigenthümliche Abart ist die Benennung 'die alte Hure', welche die Kornmutter als die zur Erntezeit alt gewordene, vordem in Ueberfülle zeugungsfrohe Hervorbringerin des Getreides bezeichnet. So heisst die letzte Garbe in Fürstenau im Danziger Werder und Kr. Wehlau Rgbz. Königsberg; so in Preuss. Holland, wo man der Binderin zuruft, sie werde nächstes Jahr die Hochzeit ausrichten; so im Kirchspiel St. Lorenz Kr. Fischhausen Rgbz. Königsberg, wo alle Mägde gemeinschaftlich die Hure verfertigen und in Cranz ebd., wo jeder Schnitter es zu vermeiden sucht, sie zu machen. Oefter besteht 'die Hure' aus einer sehr grossen Garbe, an welche zur Seite eine oder mehrere kleinere Garben gebunden sind, und man sagt dann, ,das sei ihr Kind oder ihre Kinder' (Thierenberg Kr. Fischhausen; Caymen, Blöcken u. s. w. Kr. Labiau Rgbz. Königsberg). Auf die Binderin dieser Garbe geht der Name über, sie wird lachelnd 'alte Hure' (Powunden Kr. Fischhausen und Wiese Kr. Pr. Holland), 'faule Hure' (Sielkeim Kr. Labiau) geschimpft. Wer sie herbeibringt, wird angerufen 'du trägst die alte Hure' (Creutzburg, Brandenburg Rgbz. Königsberg), der Fuhrmann des letzten Fuders heisst 'Hurenführer' (Pr. Litauen,[1] Kr. Fischhausen). Auch im Kirchspiel Meldorf in Holstein ruft man der jungen Person, die bei der Roggenernte die letzte Korngarbe bindet, oder beim Flachsbrechen die letzte Hand voll bekommt, zu, sie habe die alte Hure bekommen. Wer in Barby Kr. Calbe a. Saale Rgbz. Magdeburg vergessen hat, eine Garbe zu binden, muss hören: 'Du bist eine Hure'. Vergisst ein Sämann eine Stelle zu besäen, so heisst dieser Fleck Hure, und er muss Sonntags nachsäen (Kruschwitz Kr. Inowraclaw Rgbz. Bromberg). Ebenso heisst in Russisch Polen (Gouv. Plock Kr. Lipno) der Rücken, den ein Sämann zu besäen unterlässt, Kurwa, Hure, und im Laufe des Jahres soll da ein Mädchen zu Falle kommen.

Offenbar an den Hurenweibel d. i. den Aufseher der im Trosse mitgeschleppten Weiber in den Söldnerheeren des

[1] Neue Preussische Provinzialblätter 1846 I 9.

17. Jahrhunderts ist gedacht, wenn bei Weissenburg am Sand in Mittelfranken die Kinder vor dem 'Weiberpritscher' gewarnt werden, der im Korn sitze. Diese Vorstellung hat als Correlat den Glauben an das Vorhandensein der dämonischen Hure im Saatfelde zur Voraussetzung.

Ich müsste Bogen voll schreiben, um die Fülle der Zeugnisse vorzuführen, welche für den einfachen Namen 'die Alte' zu Gebote stehen, obgleich dieselbe verschwindend klein ist gegen die weit ausgebreitetere Sitte, die letzte Garbe nach Namen und Gestalt als ein männliches Wesen 'der Alte', dän. den gamle mand, poln. Stary u. s. w. zu feiern.[1]

Wenn ein Bauergut bis auf ein Ackerbett abgeschnitten ist, stellen sich alle Schnitter in Reihe vor das Bett, jeder schneidet seinen Theil, und wer den letzten Schnitt macht, 'hat die Alte' (Altisheim Schwaben und Neuburg).[2] Wer die letzten Halme schneidet, dem ruft man zu: 'Du bekommst eine Altsche'. Auch der Binder oder die Binderin der letzten Garbe wird mit gleichem Zuruf begrüsst (Wiemerstedt Kirchsp. Henstedt Norderditmarschen, Holstein). Der Mäher der letzten Halme muss 'mit der Alten weg', die Binderin mit 'dem Alten', d. h. sie bekommen ein altes Ehegesponst (Böhnhusen Amt Bordesholm Kr. Kiel). Die Binderin der letzten Garbe erhält den Beinamen 'die Alte'; man sagt, dass sie noch im nächsten Jahre heirathen werde (Hirschfeld Kr. Pr. Holland; Langenau Kr. Danzig). Die Binderin der letzten Garbe und die aus derselben gefertigte, mit Jacke, Hut und Bändern geschmückte menschenähnliche Puppe heissen beide 'die Alte' und werden auf dem letzten Fuder eingefahren und mit Wasser begossen (Neusaass Kr. Kulm Westpreussen). In der Umgegend von Marienwerder heisst sowohl die letzte Garbe, ein ungeheures und unförmliches Bund, als die Binderin desselben die Alte oder die Faule. Beide Alten (die Magd und die Garbe) werden trotz des Sträubens der ersteren auf das letzte Fuder gesetzt und bei der Ankunft auf dem Hofe mit Wasser begossen. In Hornkampe bei

[1] [Vergl. o. S. 18 ff.]
[2] Panzer Beitrag zur deutschen Myth. II 219 n. 403.

Tiegenhof im Marienburger Werder putzen die anderen Schnitter derjenigen männlichen oder weiblichen Person, welche zuletzt beim Binden des Kornes hinter den anderen zurückbleibt, die letzte Garbe in Gestalt einer männlichen oder weiblichen Figur auf, die sie auf dem letzten Fuder nach Hause fahren. Da erhält sie dann den Namen des Nachzüglers, z. B. 'Der alte Michel! Die faule Trine!' Bei der Ankunft auf dem Hofe ruft man schon von weitem dem Namensgenannten der Puppe entgegen:

Du hest de Ôle,
Motst se behôle.

(Du hast die Alte, musst sie behalten).

In diesen Bräuchen wird die der letzten Garbe gleich benannte, bei derselben auf dem letzten Fuder sitzende Person deutlich als identisch mit derselben bezeichnet; sie drückt den in den letzten Halmen waltenden Korngeist aus; oder mit anderen Worten: die äussere Darstellung des Namens zerfällt in die beiden Stücke 'Mensch und Garbe' (vergl. BK. 612).

Die letzte Garbe, welche den Namen 'die Alte' erhält, zeichnet sich entweder nur durch ihre Grösse und Schwere vor den übrigen Garben aus, oder sie erhält Menschengestalt. Für beide Fälle hier noch einige Belege.

Nur durch ein oder mehrere Strohbänder mehr, als die anderen Garben, wird 'die Alte' gekennzeichnet, z. B. Sandhof bei Marienburg, Plehnendorf Danziger Werder, Fürstenau bei Elbing. Bei Marienwerder und Marienau Amtg. Tiegenhof Kr. Marienburg ist 'de Olle' noch einmal so lang und dick als gewöhnlich, in die Mitte ein Stein hineingebunden. Der Binderin ruft man zu 'Du wirst keinen Mann bekommen'. — 'Die Alte' wird so schwer gemacht, dass der Auflader sie nur mit äusserster Mühe aufheben kann. Wenn bei Vollendung der Ernte einer Getreideart die übrig gebliebenen Halme nicht mehr ausreichen, eine neue Garbe zu binden, werden sie entweder umhergestreut oder unter dem Gelächter und Ausruf der Umstehenden 'Der muss die Alte hauen!' zu einem Bündel, 'die Alte' ver-

einigt, welchem mehrere (oft 8—9) Garben beigebunden werden, so dass der Aufstecker über dessen Schwere sich entrüstet (Alt-Pillau im Samlande). In Gross-Wusterwitz, in Gladau bei Genthin Kr. Jerichow II Pr. Sachsen heisst eine ungewöhnlich grosse Garbe, die beim Aufmandeln unter den übrigen zufällig sich vorfindet, 'die Alte', während der Binderin (bezw. dem Binder) der letzten Garbe nachgesagt wird, dass sie (er) einen alten Mann (eine alte Frau) bekomme. Zu Paulwitz Kr. Frankenstein Rgbz. Breslau wird bei Beendigung der Weizenernte eine Garbe als Wêszâle (Weizenalte) mit einem Strohseil und einem rothen Bande gebunden und zierlich auf einen Stab gesteckt der Gutsherrschaft überreicht, die sie bewahrt; zu Gross-Nossen Kr. Münsterberg Rgbz. Breslau ist 'die Wêszâle' und die 'Garstâle' d. i. die letzte Weizen- und Gerstengarbe mit Blumen bekränzt. Ist zufällig eine Garbe aus mehr als drei Gelagen gebunden, also besonders schwer, so rufen die Auflader: 'Dos îs wul de Âle'! (Hermsdorf bei Goldberg, Kaltenbrunn, Puschkau, Pilgramsdorf, Süssenbach in Schlesien). — Wenn beim Mähen die letzte Garbe sehr gross wird, heisst sie 'die Alte' (Grafsch. Bentheim Hannover). Die letzte, grösste und dickste sämmtlicher Garben heisst die Alte. Wer sie beim Aufsetzen der Garben in Haufen bekommt, wird ausgespottet:

'Er hat die Alte
Und muss sie behalten'.

Auf dem letzten Fuder erhält 'die Alte' neben dem Erntehahn (Korndäm. S. 13 ff.) einen Ehrenplatz (Kr. Meschede Rgbz. Arnsberg Westfalen). Die letzte Garbe, 'die Alte', wird ziemlich gross gemacht, damit das Getreide im nächsten Jahre gut gerathe (im Itzgrund Sachsen-Coburg). Wer die letzten Halme schneidet, 'kriegt die Alte' (Mittelfranken, Oberfranken) und wird in die letzte Garbe hineingebunden (Weiden Oberpfalz).

Daneben geht, meistens in denselben Landschaften, eine Darstellung der Alten in Gestalt einer aus der letzten Garbe gefertigten, oft mit Kleidern geschmückten weiblichen Figur. So wird 'die Alte' in Neusaass Kr. Kulm Rgbz.

Marienwerder mit Hut und Jacke der Binderin bekleidet, auf dem letzten Fuder eingefahren und mit Wasser begossen. Im oberen Oderbruch bei Küstrin wird die letzte Garbe, die Alte, mit menschlichen Kleidungsstücken behängt, ausserdem bekränzt und mit Blumen geschmückt, unter Musikbegleitung von der Binderin dem Zuge der Arbeiter voran zum Gutsherrn getragen. In Gartz Kr. Randow Rgbz. Stettin ruft man der Binderin der Letzten zu 'du hast den Alten'; aber die 'Austpuppe', welche sie aus den letzten Halmen verfertigen muss, trägt die Gestalt und Kleidung einer Frau; mit dieser wird auf dem Hofe getanzt.

Zuweilen ist die Bekleidung der Puppe sehr vollständig, häufig aber besteht letztere nur aus einer rohen Andeutung menschlicher Gestalt ohne Kleidungsstücke, indem einige Garben zu einem plumpen Rumpfe zusammengefügt werden, an dem oben ein Kopf sichtbar wird, die unteren Extremitäten aber gänzlich vernachlässigt sind; ein mit Halmen bewickelter Stab, in der Gegend der Schultern hindurch gesteckt, stellt die Arme dar. So Krohnenhof Frische Nehrung und vielfach. Namentlich auch der schlesischen 'Kurnâle, Âle' wird öfter die Form einer Halmfigur mit nur roher Andeutung der Gliedmassen gegeben.

Zuweilen geschieht es, dass die Puppe zwar den Namen 'die Alte' führt, ihre Form und Ausrüstung aber ein männliches Wesen verräth. Noch anderswo wird die letzte Garbe *beim Binden* einfach grösser gemacht, als die anderen, und erst die zuletzt aufgeladene Garbe der letzten Fuhre erhält Menschengestalt.

In Schottland heisst die aus dem letzten Korn gefertigte weibliche Figur Carline. Dieser Name erklärt sich aus der Notiz bei Motherby, Pocket Dictionary of the Scottish Idiom. Königsberg 1826: Carlin, Carline s. an old woman, a stout old woman. Paul Hentzner, der im Jahre 1596 als Mentor mit dem jungen Christ. v. Rehdiger de Strisa eine Reise durch die Hauptländer Europas antrat,

sah am 14. September 1598 bei Eton in England einen Erntezug: 'Cum hic ad diversorium nostrum reverteremur, fortè fortunâ incidimus in rusticos spicilegia sua celebrantes, qui ultimam frugum vehem floribus coronant, additâ imagine splendidè vestitâ, quâ Cererem forsitan significare volentes, eam hinc inde movent, et magno cum clamore Viri juxta ac mulieres, servi atque ancillae, currui insidentes per plateas vociferantur, donec ad horreum deveniant. Agricolae fruges hic non in manipulos, uti apud nos fieri consuevit, colligunt, sed statim, quam primum resectae vel demessae sunt, carris imponunt et in horrea sua convehunt.[1] Dazu stimmt der schottische Brauch: 'This ancient custom is, to this day, faintly preserved all over Scotland, by what we call the Corn Lady, or Maiden, in a small packet of grain, which is hung up, when the reapers have finished.[2]

Ganz entsprechend sind die dänischen Gebräuche. Die letzte Garbe eines Ackerfeldes erhält, statt des gewöhnlichen éinen, drei Strohbänder und wird grösser als die übrigen gemacht. Niemand mag diese Garbe, welche Bygkjælling (Gerstenalte) bezw. Rugkjælling (Roggenalte) heisst, binden, weil er sonst einen alten Mann oder eine alte Frau heirathen soll (Præstöamt, Kjöbenhavnsamt, Slagelse auf Seeland). Zwischen Ringsted und Roeskilde heisst die Garbe einfach Kjælling (Alte). Zuweilen werden Bygkjælling, Rugkjælling, Hvedekjælling (Weizenalte) zu éiner menschlichen Figur mit Kopf, Armen, Beinen gestaltet (Holbek auf Seeland), die, auch mit Kleidungsstücken, häufig sogar männlichen, ausgerüstet, auf dem letzten Wagen, auf dem die Ernte-arbeiter juchzend und trinkend neben ihr sitzen, heimgefahren wird. Hier stellt man die Bygkjælling neben dem Schober auf, wo sie einen Tag stehen bleibt (Soröamt). Nach Beendigung aller Erntearbeiten fand die 'Höstgilde' statt, dabei stiessen diejenigen, welche Bygkjælling, Hvedekjælling u. s. w. gemacht hatten, mit einander

[1] P. Hentzner Itinerarium Germaniae u. s. w. Norinbergae 1612. S. 151.

[2] Walter bei Brand Popular antiquities ed. Ellis II 22.

an. In Flensborgsgaard auf Seeland wird jetzt nur noch bei altmodischen Bauern die letzte Garbe (Bygkjærling, Havrekjærling) durch ein Band, welches einen Kopf bildet, in eine sehr primitive Puppe ohne Arme und Beine verwandelt (o. S. 48). — Man sagt von der Person, welche die letzte Garbe bindet: 'Hun (han) bliver Rugkjælling.' Sie (er) wird Roggenalte (Holbek, Seeland). Auf Fünen, Laaland, Langeland, Falster und in Jütland tritt statt Rugkjælling die Benennung 'den Gamle' (der, die Alte) für die letzte Garbe ein, sie erhält öfter die Form einer menschlichen Figur mit Armen und Beinen, zuweilen auch Kleider; Frauenkleidung kann ich bestimmt aus Bystrupssogn [?] auf Laaland nachweisen. Im südlichen Jütland, Nordschleswig und Angeln nennt man die aus der letzten Garbe gebildete, als Person (Mann oder Frau) ausstaffirte Puppe den oder die Fok, Focke, Fucke, eine Benennung, auf die ich an diesem Orte nicht näher eingehen will.

Bei den Polen in den preussischen Kreisen Stuhm, Rosenberg, Graudenz, Strassburg, Thorn, Berent u. s. w. und in einem Theile von Congresspolen und Galizien tritt 'der Alten' genau entsprechend die 'Baba, Babka, Babbe' (alte Frau) in den Vordergrund. Das letzte Getreide, welches auf den Halmen steht, heisst 'die Bab', es fällt demjenigen zu, der den letzten Sensenhieb machte (Christburg). 'In der letzten Garbe', welche die Frauen auf dem Felde binden, 'sitzt die Baba'; die Garbe selbst, ein sehr dickes, aus zwölf kleineren zusammengeknüpftes Bund, heisst auch Baba (Neumark Kr. Stuhm). Im Kr. Czaslau in Böhmen verfertigt man aus der letzten Garbe die Baba, eine rohe weibliche Gestalt mit einem grossen Hut aus Stroh. Sie wird auf dem letzten mit Blumen geschmückten Erntewagen heimgefahren und nebst einem Kranze von zwei Kranzjungfern dem Wirthe überbracht. — Beim Beschlusse des Garbenbindens beeilen sich die Binderinnen unter dem Rufe 'Baba!-Baba!', um nicht die letzte zu sein; diejenige, welche die letzte Garbe bindet, soll im nächsten Jahre ein Kind bekommen. An diese letzte Garbe werden mehrere andere zu einem un-

förmlichen Gebund zusammen gebunden und mit einem grünen Zweige (BK. 191 ff.) auf der Spitze besteckt (Hohenstein bei Danzig). Der Binderin der letzten Garbe ruft man zu: 'Sie hat die Baba!' oder: 'Sie ist die Baba!' Sie muss dann eine Kornpuppe verfertigen, welche bald Mannsgestalt, bald Frauengestalt empfängt und hie und da mit Kleidern, oft nur mit Blumen und Bändern geschmückt wird (Czarnislas Kr. Pr. Stargard). Der Schnitter der letzten Halme sowohl als der Binder der letzten Garbe wurde Baba genannt, aus der letzten Garbe sodann eine Puppe, 'die Erntefrau', gemacht und mit verschiedenfarbigen Bändern reich verziert. Der älteste Schnitter musste zuerst mit dieser Erntefrau, dann mit der Hausfrau tanzen. Sobald das Erntemahl auf dem Hofe begann, riefen alle Arbeiter und Kinder: 'U nasza, u naszego pana baba! Bei unserem, unserem Herrn die Baba!' Auch das Erntefest selbst hiess Baba (Rgbz. Marienwerder). In vielen Orten ist die Baba nur ein grosses, schweres Gebund aus 8—17 Garben mit hineingebundenen Steinen und darauf gestecktem grünen Zweige (BK. 191 ff.), z. B. Grabowiec bei Wrock Kr. Strassburg; Riesenburg, Rosenberg Kr. Rosenberg Rgbz. Marienwerder; Altstadt bei Christburg; zuweilen eine unförmliche Kornfigur mit schwacher Andeutung der Körpertheile, im Innern ebenfalls mit Steinen beschwert. Wer die Puppe macht, soll bald heirathen (Olleck, Lescz Kr. Thorn, Lessen Kr. Graudenz, Bankau Kr. Schwetz, Krangen bei Stargard). Noch anderswo ist die Baba oder Stara Baba (alte Baba) mit Weiberkleidern (Rock, Schürze und Weiberhaube oder Kopftuch) bekleidet (z. B. Lobdowo Kr. Strassburg; Liebenau bei Marienwerder); nicht selten aber heisst die Puppe zwar Baba, trägt aber Mannskleider (Gnieschau, Gentomie Kr. Stargard; Kleczowo Kr. Stuhm). Eigenthümlich gestaltet sich durch Zusammenfluss zweier Erntesitten der Brauch im Kr. Lipno Gouv. Plock (Russ. Polen). Beim Schneiden des letzten Weizen- oder Roggenstücks bindet ein Weib aus zwei Strähnen des noch auf dem Felde stehenden Getreides einen Knoten, der den

Namen Pępek (Nabel) erhält. Dann schneiden etliche ältere Frauen um den gebundenen Knoten her das Getreide ab; diejenige, welche den Knoten abschneiden muss, wird Baba oder Babka gerufen, und so wird auch die letzte Garbe benannt, welche neben dem Pępek figurirt und welche sie beim Erntefest dem Herrn zu überreichen hat. In dieser Verbindung denkt das Volk unzweifelhaft an die provincielle Bedeutung des Wortes baba 'Hebamme'. Im Kr. Krakau in Galizien ruft man, wenn ein Mann die letzte Garbe bindet, in derselben sitze der Dziad (Grossvater, Alte); bindet sie ein Weib, so heisst es: 'Darin sitzt die Baba.' Die Binderin wird aufgefangen und in die Garbe hineingebunden der Art, dass nur ihr Kopf hervorguckt. Mit Vivatgeschrei stellt man sie auf den letzten Wagen und fährt sie auf den Meierhof, wo sie von der ganzen gutsherrlichen Familie mit Wasser begossen wird. Sie bleibt in der Garbe, bis der Tanz auf dem Hofe zu Ende ist, und behält für ein Jahr den Namen Baba bei.

Der polnischen Baba, Żytniababa begegnet in Litauen die Boba oder Rugiuboba (Roggenalte). In Lenken und Raudszen bei Ragnit wird alles bis auf einen kleinen Büschel abgehauen, den man stehen lässt mit den Worten: 'Da sitzt die Boba drin'! Nun schärft ein junger Hauer die Sense und schneidet mit kräftigem Hiebe den Aehrenbüschel ab. Dann 'hat er der Boba den Kopf abgehauen' und erhält von dem Gutsherrn ein Trinkgeld, von der Gutsfrau einen Eimer Wasser über den Kopf (o. S. 31). Hiermit stimmt, was Neue Preuss. Provinzialbl. 1846 I S. 6 als allgemein litauisch angegeben wird: jeder Hauer beeilt sich, seinen Schnitt zu mähen, denn in den letzten Halmen hält sich die Rugiuboba auf, und, wer die letzten Halme schneidet, 'tödtet die Roggenalte, was ihm selbst Schaden bringt.' Vergl. Nesselmann Lit. WB. S. 331: 'Bobà, ôs, altes Weib, z'em. Grossmutter, scherzhaft der letzte Schwaden des zu mähenden Getreides, den jeder zu vermeiden sucht. Tu bobą gausi du wirst die Alte bekommen, ruft man neckend dem Mitmäher zu.' — Diese Mittheilungen werden

durch zahlreiche andere Aufzeichnungen bestätigt und ergänzt. Diejenige Person, welche die letzte Garbe bindet oder die letzte Kartoffel ausnimmt, wird tüchtig gefoppt und bekommt und behält längere Zeit hindurch den Namen Roggenalte (Rugiubůba, Bůba) oder Kartoffelalte (Buttkischken Kirchspiel Neukirch Rgbz. Gumbinnen). In Wilkischken Kr. Tilsit heisst der Schnitter der letzten Halme *Rugiubobżudys* Roggenweibtödter.[1] In vielen Orten ruft man statt dessen diesem Schnitter zu 'Bobas! Bobas! Bobas!' (z. B. Schaltinnen bei Goldapp, Walterkehmen, Brakupönen Kr. Gumbinnen u. s. w.), und den nämlichen Zuruf widmet man dem Binder oder der Binderin der letzten Garbe (Tollmingkehmen Kr. Goldapp, Schillehlen Kr. Stallupönen; Augstupönen, Plicken, Kulligkehmen, Nauneninken [Neujeningken?] bei Gumbinnen). Das auffällige Wort Bobas liegt in zu vielen nach Zeit und Ort von einander unabhängigen Niederschriften vor mir, um nicht völlig beglaubigt zu sein. Es ist offenbar ein männliches Kosewort, eine Abkürzung von Bobżudys, welches aus falscher Analogie auf die weibliche Binderin und zuweilen auf die letzte Garbe übergegangen ist und den Namen Boba verdrängt hat. So heisst in und bei Pilkallen, wer den letzten Sensenhieb machte, Bobas. Die letzte Garbe wird in Gestalt eines Weibes geformt, auf den letzten Erntewagen gesetzt und feierlich durchs Dorf geleitet, auf dem Gutshofe mit Wasser begossen, und dann machte jemand mit ihr einen Tanz. Sie heisst Boba oder Bobas. Im Kirchspiel Willuhnen Kr. Pilkallen sagt man, der Bobas sitze in den letzten Halmen verborgen. Wer schliesslich doch genöthigt wird, den letzten Rest zu hauen, 'hat den Bobas umgehauen' (bezw. die Rafferin 'den Bobas gebunden'), worüber alle übrigen Bursche und Mädchen in Gelächter ausbrechen. Als Ersatz für dieses Missgeschick hat das Paar bei der Erntemahlzeit den grössten Kringel oder Krapfen zu beanspruchen, der zumeist eine besondere Form und zwar nicht selten Menschengestalt trägt.

---

[1] von żudyti tödten, morden.

In Russland versammelt sich in den Gubernien Pensa und Simbirsk alles auf dem Felde, um die letzte Garbe, Imjaninnik [Geburtstagskind] genannt, ernten zu sehen, die man mit einem Frauenrock (Sarafan) und einem Kopfschmuck (Kokoschnik) bekleidet und auf den Herrenhof trägt. Im Smolenskischen gibt man der letzten Garbe Arme, legt ihr einen weissen Ueberwurf (Nasorka) an und trägt diese Puppe unter Gesang und Tanz auf den Herrenhof, wo der Schnitter eine reiche Bewirthung wartet. Während des Schmauses steht die zur Menschengestalt aufgeputzte Garbe auf dem Tisch, nachher wird ihr ein Platz im Winkel des Vorzimmers angewiesen. Zuweilen geht der Besitzer der von zwei Mädchen getragenen Puppe entgegen, die Schnitter bewillkommnen ihn glückwünschend und bearbeiten dabei unter Absingung gewisser hergebrachter Reime die aus der letzten Garbe hergestellte Frauengestalt mit einem Birkenbesen, in der Meinung, dadurch die den Feldern schädlichen Thiere zu vernichten (BK. 278). Auch in manchen Orten Kleinrusslands wird die letzte Garbe, mit Armen versehen und in bunte Frauenkleider gesteckt, auf das Gehöft des Besitzers getragen, der dem Zuge ein reiches Mahl gibt und dann einen Kringel oder Korowaj aus neuem Korne backen lässt, um ihn unter die Gäste zu vertheilen.[1]

Die Bulgaren machen aus der letzten Garbe eine Puppe, genannt Shitarska zarka (Getreidekönigin) oder Shitarska moma (Getreidemutter), kleiden sie in ein Frauenhemd und tragen sie um das Dorf, dann aber werfen sie sie in den Fluss, um reichlichen Regen und Thau auf die künftige Aussaat herabzurufen, oder sie verbrennen sie im Feuer und streuen die Asche auf die Felder (vergl. o. S. 51. BK. 613). In einigen Orten bewahren sie diese Puppe bis zur künftigen Ernte und, wenn Trockenheit eintritt, tragen sie dieselbe in kirchlicher Procession mit Gebeten um Regen umher. Der Name Getreidekönigin hat auch in Nordeuropa einige

[1] Tereschtschenko Russisches Volksleben V 110. 131—134. Russ. Feiertage IV 83—84. Sacharoff Sagen des russischen Volkes II 49—50. Afanasieff Poetische Anschauungen der Slaven über die Natur III 767.

Analogien. Die erste Garbe, die man einbringt, heisst Königin. Um sie stellt man alle anderen aufrecht. (Neppermin Kr. Usedom-Wollin). Im Salzburgischen findet nach der Ernte ein grosser Umzug statt, wobei eine *Aehrenkönigin* von jungen Burschen in einem Wagen gezogen wird.[1] I have seen — sagt Hutchinson (History of Northumberland II 17, vergl. Brand Pop. ant. II 20) in some places an image apparelled in great finery, crowned with flowers, a sheaf of corn placed under her arm and a scycle in her hand, carried out of the village in the morning of the concluding reaping day with music and much clamour of the reapers into the field, where it stands fixed on a pole all day, and when the reaping is done, is brought home in like manner. This they call the *Harvest Queen*, and it represents the Roman Ceres. — Dr. E. D. Clarke erzählt aus der Umgegend von Cambridge: 'At the Hawkie, as it is called, I have seen a clown dressed in woman's clothes, having his face painted, his head decorated with ears of corn, and bearing about him other symbols of Ceres, carried in a waggon, with great pomp and loud shouts, through the streets, the horses being covered with white sheets; and when I inquired the meaning of the ceremony, was answered by the people that they were drawing the *Harvest Queen* (Brand Pop. ant. II 22). Im Kr. Leitmeritz wird bei der Sichellege ein Kranz von Aehren und Blumen überbracht und einem Fräulein auf den Kopf gesetzt, die nun Erntekönigin heisst. — Ein junges Mädchen trägt auf seinen Armen die letzte Garbe zur Tenne. Dasselbe ist Abends beim Ball 'la reine de la moisson' und soll im Laufe des Jahres sich verheirathen (Anjou, Dép. Maine- et -Loire).

Vielfach ist nicht das Erntefeld, sondern die *Dreschtenne* der Schauplatz, auf welchem die auf vorstehenden Blättern beschriebenen Vorgänge sich abspielen. Man nahm dann an, dass die beim Schneiden des Getreides von den Schnittern

---

[1] Vernaleken Mythen und Bräuche in Oesterreich S. 310.

verfolgte Kornfrau sich mit den abgemähten Halmen bis in die Scheuer flüchte und hier erst in der letzten zum Ausdrusch gelangenden Garbe offenbar werde, um entweder den Tod durch den Dreschflegel zu erleiden oder in dem noch nicht ausgedroschenen Getreide des nächsten Nachbars weiterzuleben (vergl. o. S. 25 ff.).

Das letzte Korn, welches ausgedroschen wird, heisst das Mutterkorn (Leuna Kr. Merseburg). Die letzte Garbe, welche beim Dreschen auf die Tenne gelegt wird, heisst vielfach die Alte (Wickerau bei Elbing; Reichenberg Danziger Werder; Bladiau Kr. Heiligenbeil). In Mittelfranken heisst die Person, welche beim Dreschen den letzten Schlag thut, die Alte. Sie wird in das Stroh der letzten Garbe hineingebunden (Dinkelsbühl), oder man bindet ihr einen Büschel Stroh auf den Rücken (Ellingen, Weissenburg a. Sand, Dambach bei Dinkelsbühl) und führt sie in beiden Fällen unter Gelächter im Dorf umher, gewährt ihr dafür aber nachher den grössten Antheil am Festmahl. Ganz ähnliches begegnet in Oberfranken, der Oberpfalz, Niederbayern und Thüringen. Wer die letzte Garbe drischt, 'hat die Alte', 'hat die Kornalte'. Er wird in Stroh eingebunden, im Dorf umhergeführt oder umhergekarrt und schliesslich auf den Mist gesetzt, oder dem Nachbar, der noch nicht ausgedroschen hat, auf die Tenne gebracht (Stadtsteinach, Kulmbach Oberfranken; Weid, Kemnath Oberpfalz; Landau, Hohenroth bei Kötzting Niederbayern; Sonneberg Meininger Oberland; Amt Gräfenthal Meiningen; Dreba Kr. Neustadt a. Orla Sachsen-Weimar). Im Canton Tillot in Lothringen schlagen die Arbeiter beim Dreschen der letzten Kornschicht zu gleicher Zeit mit den Flegeln auf und rufen: 'Nous tuons la vieille! Nous tuons la vieille!' Ist ein altes Weib im Hause, so warnt man sie 'sauve toi!', man werde sie todtschlagen. Auch bei den Polen hiess zuweilen derjenige, welcher den letzten Drischelschlag führt, Baba. So z. B. in Skarlin bei Neumark Pr. West-Preussen. Derselbe wird in Korn eingebunden und durchs Dorf gekarrt. An demselben Orte heisst auch beim Kornschnitt das aus zwölf Garben zusammengefügte

letzte Bund Baba, während man gleichzeitig sagt, 'da sitze die Baba drin'. — Entsprechend heisst denn auch ein nach dem Ausdreschen den Arbeitern vorgesetzter Kuchen (Napfkuchen), dessen Form ausserordentlich an eine gebundene Garbe erinnert, Scheunbaba oder Baba (z. B. Reinerz Kr. Glatz). Dieser Kuchen ist auch Weihnachtsgebäck und sodann ein polnisches Festgebäck überhaupt geworden. In Litauen begeben sich, wenn die letzte Lage Korn bis auf éines vollständig abgedroschen ist, die Drescher plötzlich wie auf Commando dreschend einige Schritte rückwärts. Dann einen lauten Lärm beginnend und mit den Flegeln zum schnellsten Tempo fortschreitend, gehen sie gleichsam mit stürmischer Erbitterung bis zum letzten Gebunde vorwärts, und auf dieses scheinbar eine fast rasende Wuth in den gewichtigsten Schlägen ausschüttend arbeiten sie fort, bis plötzlich das blitzartige Halt! des Vordreschers einfällt. Wer nach diesem Rufe noch den letzten Schlag thut, wird von den Uebrigen umringt. Man schreit ihm zu, er habe die Rugiuboba (die Boba) erschlagen, und er muss zur Sühne Alus oder Branntwein zum besten geben (allgemein in den Kreisen Insterburg, Stallupönen, Pilkallen, Ragnit, Gumbinnen). Der betreffende Drescher erhält daher den Namen *Rugiubobżudys*, vergl. o. S. 331 (Spullen Kr. Pilkallen), *Bobmuszys*[1] (Krauleidszen, Giewerlauken, Kakschen Kr. Ragnit) oder *Bobas* vergl. o. S. 331 (Niebudszen Kr. Gumbinnen). In der Schüssel des Festmahls befindet sich ein durch seine Grösse ausgezeichneter Krapfen oder Kuchen, der meistens Menschengestalt trägt, die 'Bobaspuppe'. Diese gehört dem Bobmuszys (Bobas), der von seinem Rechte Gebrauch machend sogleich danach greift (z. B. Spullen bei Pilkallen; Braknpönen, Guddatschen bei Gumbinnen). Zuweilen wurde aus Kornhalmen eine Frauengestalt verfertigt und mit alten Kleidern aufgeputzt. Diese Puppe legte man dann unter das auf der Tenne ausgebreitete Getreide, und zwar an die Stelle, wo mit Dreschen aufgehört wurde. Wer nun den letzten Drischelschlag machte, schlug den Bobas todt (Umgeg. v. Gud-

[1] Von muszti schlagen.

datschen bei Gumbinnen). Oder man drosch die zuletzt übrig gebliebene Garbe überhaupt nicht, sondern trug sie in Gestalt eines Weibes geformt in die Scheune eines Nachbars, der noch nicht ausgedroschen hatte (Lepalothen Kr. Ragnit).

In den Kirchspielen Töcksmark und Östvallskog in Wermland legt man einer fremden Frau, wenn sie die Tenne besucht, einen Dreschflegel um den Leib, ein Band von Halmen um den Hals, setzt ihr einen Kranz von Aehren auf den Kopf und ruft: 'Se Sädesfrun'! Sieh die Kornfrau! (o. S. 42). Hier also wird die plötzlich erscheinende Fremde als eine Erscheinung des mit den Körnern aus den letzten Halmen durch den Dreschflegel herausgetriebenen geisterhaften Wesens behandelt. In anderen Fällen muss die Bauerwirthin die dämonische Kornfrau vertreten. In Saligné Cant. Poiré in der Vendée wird die letzte Garbe des Kornschnitts (piron, Gänschen, genannt) mit einem Bouquet Haidekraut geschmückt auf dem letzten Wagen heimgefahren und auf dem Giebel der Scheuer aufgepflanzt. Da verbleibt sie bis zur Dreschzeit. Dann unter die übrigen Garben gemengt, muss sie auf der Tenne von dem Bourgeois und der Bourgeoise gesucht werden. Haben diese den 'piron' gefunden, so bindet man die Bourgeoise sammt der Garbe in ein Bettlaken ein, legt beide auf eine Tragbahre, trägt sie zur Dreschmaschine und schiebt sie darunter. Dann zieht man die Frau heraus und drischt nun die Garbe allein. Hierauf prellt man die Bourgeoise, indem man sie mit dem Bettlaken mehrmals in die Höhe wirft (offenbar Nachahmung des Getreideworfelns), worauf sie ein neues Fass Wein ansticht und einschenkt (vergl. BK. 612). Es ist höchst bemerkenswerth, wie sich hier der uralte Brauch der ganz modernen Form des Maschinendreschens gefügt und angeschmiegt hat. In St. Martin-le-Gaillard (Seine-Infér., Normandie) heisst die erste Garbe des Kornschnitts 'la gerbe du patron', die letzte 'la gerbe de la maitresse'. Diese muss von der Bäuerin grösser als die übrigen gebunden und

mit bunten Bändern geschmückt werden. Bei der Einfahrt setzt die Bäuerin sich auf den letzten Wagen neben das nun auch noch mit einem grünen Baumzweige (Branche de la Moisson, Erntemai) und einem Kreuze gezierte Gebund und hält es. — Zu Klausen in Tirol nimmt derjenige, welcher beim Dreschen den letzten Streich führt, das Strohband unter den Rock, läuft in die Stube und schlingt es der Bäuerin um den Hals, würgt sie und fragt, ob es Kuchen gebe oder nicht. Am folgenden Sonntag gibt es dann Kuchen zum Erntemahl. Geradeso wird zu Hohenwart bei Kötzting (Niederbayern) die Bäuerin beim Dreschen des letzten Gebundes mit Strohbändern gewürgt, wie man sagt, damit sie ein gutes Nachtmahl gebe. In Druchelte [jetzt Drüggelte] Westfalen, kommen nach Beendigung des Kornschnitts die Mägde, welche so eben noch auf dem Felde den Harkelmaibusch umgeworfen haben, ins Haus, um der mit einem Eimer sie erwartenden Bauerwirthin den auf der Harke getragenen grünen Kranz überzuwerfen und ihr, gelingt es, mit der Harke das Haar zu kämmen.

Erscheint in allen diesen Gebräuchen die Kornmutter oder die Alte als das immanente Numen des Getreides selbst, so fehlt es daneben nicht an Belegen, dass diese Vorstellung sich zeit- und strichweise in die andere umgesetzt hatte, die Getreidefrau veranlasse das Wachsthum der Culturfrucht und dieselbe gehöre deshalb ihr. Der Schnitter entfremdet bei der Ernte ihr Eigenthum; er darf aber nicht alles nehmen, sondern muss ihr noch einen kleinen Antheil über den Winter lassen. Deshalb wirft man in Neftenbach im Canton Zürich *die ersten drei* (vergl. BK. 209 ff.) *Aehren des Schnittes ins Getreidefeld, um die Kornmutter zu befriedigen,* und die nächstjährige Ernte ergiebig zu machen. In Szagmanten bei Wilkischken Kr. Tilsit liess man die letzte Garbe *für* die Rugiuboba auf dem Felde stehen. In Kupferberg Bza. Stadtsteinach Oberfranken lässt man beim Schneiden etwas Frucht stehen. 'Das gehört der Alten', der man es mit folgenden Worten widmet:

Wir geben's der Alten;
Sie soll es behalten.
Sie sei uns im nächsten Jahr
So gnädig, wie sie es diesmal war.

Die Anschauung, dass die Kornmutter (die Alte) die *Geberin* oder *Schöpferin* der Früchte sei, deren Wachsthum fördere oder zurückhalte, die auf dem Felde stehenden vor Beschädigung behüte, fanden wir auch bereits in den S. 310 ff. aufgeführten Bräuchen und Redensarten ausgesprochen. Nicht minder macht sie sich noch in einigen anderen Fällen geltend, z. B. in jener englischen Sitte, nach der die Harvest-queen, (nicht aus den Halmen der letzten Garbe, sondern aus anderem Materiale geformt) dem Schlusse der Erntearbeiten zuschaut, denselben gleichsam Hilfe und Beistand leistet. Diese Idee prägt sich sowohl in der Garbe aus, welche die Puppe unter dem Arme trägt, als in der Sichel (scycle d. i. sickle), welche sie in der Hand hält (o. S. 333). Aus dem nämlichen Gedankenkreise heraus treten in Schwaben und Bayern zuweilen die Namen Schnitterin, Drescherin für die Kornmutter, wie für den Kornalten 'der heilige Sanct Mäher' ein, für den auf dem Acker ein Scheunchen voll Aehren stehen bleibt.[1] Wer die letzten Halme abschneidet, 'hat' oder 'bekommt die Schnitterin' und muss die mit Leib, Kopf und Armen versehene menschenähnliche Strohfigur 'die Schnitterin' ins Dorf tragen (Gremheim, Offingen, Sontheim in Bayr. Schwaben. Panzer Beitr. II 220 n. 406. 407). In Krausnick bei Buchholz Kr. Beeskow-Storkow warnt man die Kinder vor der im Korne sitzenden 'Sichelfrau'. Wer den letzten Drischelschlag macht, muss 'die Drescherin vertragen' d. h. eine menschenähnliche Strohpuppe mit der Drischel in der einen und der Schüttgabel in der andern Hand, oder einen in Stroh gehüllten Stein dem nächsten Nachbar, der noch nicht ausgedroschen hat, auf die Tenne werfen (Schwaben; Ehingen in Bayern. Panzer Beitr. II 516. Birlinger Volksthümliches aus Schwaben II 427 n. 382. Vergl. o. S. 26. 27).

---

[1] Panzer Beitr. z. d. Myth. II 216 ff. o. S. 28.

Die Aufmerksamkeit, welche der in den letzten Halmen überraschten Kornfrau zu Theil wird, nimmt zuweilen den Charakter dankbarer Verehrung an. Nur dieses Motiv kann zu Grunde gelegen haben, als die Sitte sich bildete, das Halmenbild der Kornmutter zu küssen, wie die Götterstatuen und Heiligenbilder von den Gläubigen geküsst werden.[1] Alte Leute zu Käsemark (Danziger Werder) erinnern sich, dass vor 50 Jahren *die Alte*, eine menschlich gestaltete und bekleidete Puppe aus der letzten Garbe, von der Binderin *geküsst* werden musste, geradeso wie in Skorczyn Kr. Karthaus Rgbz. Danzig noch jetzt diejenige Harkerin, welche zuletzt fertig wurde, genöthigt ist, *dem* aus den letzten Garben aller Harkerinnen geformten und mit grossen Geschlechtstheilen versehenen *Alten* einen *Kuss* zu geben. Zu Ellingen in Mittelfranken heisst die letzte Hopfenstange die Alte. Man spart dazu gewöhnlich die schönste auf und führt sie auf einem verzierten Wagen unter Jubel und Trompetenschall heim. Beim Pflücken wird sie auch bis zu Ende aufgehoben, und dann folgt ein Trinkgelage, welches den Namen 'Niederfall' führt. 'Niederfall' heisst zu Hohnsberg in Mittelfranken das Mahl, welches beim Einbringen des Alten der Bauer den Dreschern geben muss. Dabei wird die Kornpuppe mit schwarzer Larve und rothen Lippen an den Tisch gesetzt und mit Speisen bedacht (Panzer II 218 n. 398). Der Name der Festmahlzeit lässt errathen, dass man dabei ehemals um die Alte (bezw. den Alten) niederkniete, wie beim Åswald (Panzer I 242 n. 270), und wie man in Westfalen zwischen Gesmold und Borgloh unter dem Ausruf 'de Aule! de Aule!' vor der Kornfigur auf die Knie fällt (Kuhn westf. Sag. II 183 n. 510).

---

[1] Im Orient und in Griechenland küsste man Götterbilder und Göttersymbole, z. B. das Bild des Baal (1 Kön. 19, 18. Hosea 13, 2), die Erzstatue des Herakles zu Akragas, die Eiche des Zeus zu Aegina (Hermann Gottesd. Alterth. § 21, 16). Vergl. Küssen der Erde als Cultusact bei Einweihung der Baustätte im estnischen Brauch. Boecler-Kreutzwald Der Ehsten abergl. Gebr. S. 3. 139. Katholiken küssen die Heiligenbilder. In den meisten Fällen trat Zuwerfen einer Kusshand dafür ein (Hiob 31, 26—28. Hermann a. a. O.).

Einen höchst merkwürdigen Brauch, der die Kornalte angeht, verzeichne ich nach der durchaus glaubhaften Angabe eines hohen mecklenburgischen Beamten, eines durchaus ernsthaften Mannes, der mir ohne eine Ahnung von der speciellen Richtung meiner Studien als ein hervorragendes Beispiel von Volksrohheit mittheilte, in der Umgegend seiner Vaterstadt Güstrow habe das Landvolk zur Zeit seiner Jugend die folgende Sitte geübt [vergl. o. S. 147 Anm. 2]. Nach Beendigung des Kartoffelausnehmens ergriff auf dem Felde jedesmal die *älteste* Arbeiterin *den ältesten* Arbeiter, und alle übrigen Weiber schlossen um das Paar einen Kreis, worauf innerhalb desselben die Alte dem Alten die Genitalien hervorzog und kitzelte. Dieser Gebrauch war stehend und wurde Jahr für Jahr in gleicher Weise geübt. Die Kartoffelernte als Einheimsung der letzten Frucht des Jahres war hier einfach an die Stelle derjenigen Fruchtart getreten, welche sonst die letzte war. Vor Einführung des Kartoffelbaus wird die in Rede stehende Ceremonie vorgenommen sein auf dem Platze und zur Zeit, wo und wann der letzte Hafer oder die letzte Erbse geerntet war. Das Alter der handelnden Personen schliesst die Annahme aus, als handelte es sich bei ihnen um die Befriedigung eines sinnlichen Anreizes. Vielmehr werden wir in dem Brauche einen symbolischen Sinn zu suchen genöthigt sein. Der älteste Knecht und die älteste Magd stellen nämlich unverkennbar den Alten und die Alte d. h. die Dämonen des alt gewordenen Getreides (Kornmann und Kornmutter) dar, wie sie nach vollbrachter Ernte auf dem Acker sofort zu einer neuen Zeugung schreiten. Der nämliche Gedanke spricht sich auch sonst in Erntegebräuchen aus. So sagt man z. B. in mehreren ostpreussischen Landschaften von der (hier die Kornkuh darstellenden Binderin der letzten Garbe) 'sie bullt', d. h. sie verlangt nach dem Bullen, ist zu neuer Empfängniss bereit [o. S. 62]. Parallel stehen gewisse Erntegebräuche, wonach auf dem Felde Schnitter und Schnitterinnen, Gesicht gegen Gesicht gekehrt, auf einander liegend, umher gerollt werden (BK. 481 ff.).

Diese Gebräuche hinwiederum correspondiren mit Frühlingsbräuchen zu Ostern, Maitag und St. Georg, die darauf hinausgehen, dass Mann und Weib mit einander verbunden auf dem Saatacker sich wälzen. So segnet in der Ukraine am 23. April a. St. der Pope das Feld ein, worauf die jungen Leute sich auf den Saatacker legen und ein jeder mit seiner Frau sich einige Male auf demselben umwälzt, damit reicher Getreidesegen zum Vorschein komme (BK. 480 ff.). Im nordöstlichen Russland wird bei der Aussaat der Pope selbst von einer Frau auf dem Acker geschwenkt oder gewälzt.[1] Ich suchte schon BK. 484 ff. nachzuweisen, dass diese Sitten den ideellen Act der im Saatacker vor sich

[1] Der genauere Hergang ist der folgende. Bei der Aussaat muss der Pope nach Abhaltung des Gottesdienstes unter freiem Himmel Beschwörungsgebete zur Vertreibung der bösen Geister ablesen, ehe er die Bauern segnet, und sich es alsdann gefallen lassen, dass eine gesunde und kräftige [alte] Frau, nachdem sie das Kreuz geküsst, ihn umfasst, vom Boden aufhebt und dreimal um sich herum schwingt, worauf die übrigen Bauern sich daran machen, ihn auf dem Feld herumzuwälzen, ohne auf Schmutz und Löcher zu achten. Will sich aber der Geistliche gegen ein solches Verfahren sträuben, so bemerken die Bauern missvergnügt: 'Väterchen, du wünschest uns nicht aufrichtig Gutes und willst nicht, dass wir Korn haben, obwohl du dich von unserm Korn nähren willst.' Wohl oder übel muss sich der Pope demnach fügen und zufrieden sein, wenn das Feld trocken ist. Nach dieser Ceremonie begeben sich die Bauern truppweise nach Hause, bewirthen den Popen mit seinem Gefolge und betrachten es als günstiges Vorzeichen, wenn der Schmaus ohne Störung und zumal ohne Streit vor sich geht. Anderwärts gilt zumeist der letzte Tag der Aussaat im Frühjahr oder Herbst, welcher dosjerki, in Kleinrussland dosirki genannt wird, für einen Freudentag, zu dem man eigenes Bier braut, und ein Schwein schlachtet oder Kuchen backt, je nachdem man Sommer- oder Wintergetreide gesät hat. Ist nun während der Arbeitszeit das Wetter gut gewesen, so sieht der Bauer mit Zuversicht einer reichlichen Ernte entgegen. Um jedoch seiner Sache noch gewisser zu werden, bittet er, wenn die Saat üppig aufsprosst, an manchen Orten den Popen um einen Gottesdienst auf dem Felde, und, nachdem er ihn zu Mittag bewirthet, ersucht er ihn sich (mit sammt seiner Begleitung) von den Frauen in der grünen Saat herumwälzen zu lassen (Reinsberg-Düringsfeld, Nationalzeitung 1873 no. 527).

gehenden Vermählung eines mythischen die Vegetation erzeugenden Paares dramatisch nachbildeten, und dass das Umherwälzen auf dem Acker wahrscheinlich die Segnungen dieses Eheschlusses dem Erdreich mittheilen sollte.

Eine sehr merkwürdige Analogie zu den nordeuropäischen Vorstellungen und Bräuchen von der Kornmutter gewähren die ausserhalb jeder historischen Verwandtschaft stehenden Erntesitten der Ureinwohner von Peru. Diese waren überzeugt, dass die Nutzpflanzen von einem göttlichen Wesen (Huaca) belebt seien, welches das Wachsthum derselben bewirke. Es hiess je nach der Fruchtart Zara-mama (Maismutter), Quinoa-mama (Quinoamutter), Coca-mama (Cocamutter),[1] Axo-mama (Kartoffelmutter) oder Papa-mama (Kartoffelmutter, von spanisch papa Kartoffel). Sie brachten dieses göttliche Wesen zur Darstellung, indem sie aus Maisähren bezw. aus den Blättern der Quinoa- oder Cocapflanze eine menschenähnliche weibliche Figur verfertigten, bekleideten und verehrten. Daneben gab es noch andere Darstellungen, aus steinernen Nachbildungen der Pflanze, die als Conopas (d. i. Penaten) in den Häusern aufbewahrt wurden (Zarap-conopas d. i. Maisconopen, Papap-conopas d. i. Kartoffelconopen), oder aus auffallend gestalteten Exemplaren der Pflanze selbst bestehend. Ein sehr zuverlässiges Zeugniss gewähren die Resultate der in der Mitte des 17. Jahrhunderts im Erzbisthum Lima angestellten Kirchenvisitationen, welche niedergelegt sind in der Schrift: 'Carta pastoral de exortacion e instruccion contra las idolatrias de los Indios del arçobispado de Lima. Por el illustrissimo Señor Doctor Don Pedro de Villagomez, Arzobispo de Lima a sus visitadores de las idolatrias, y a sus vicarios, y curas de las doctrinas de Indios. Lima Año de 1649.' Aus diesem seltenen Werke hat Herr J. J. v. Tschudi die grosse Güte gehabt,

[1] Zara, der Mais, die eigentliche Brodfrucht, das Hauptnahrungsmittel. Quinóa, ein hirseähnliches Getreide, woraus das Getränk Chicha bereitet wird. Coca, Hunger- und Durststrauch, dient ebenfalls zur Bereitung von Chicha, zu allerlei Heilmitteln; seine Blätter mit der Asche der Quinóa vermischt wurden von den Indianern gekaut.

mir fol. 40 § 23 in wortgetreuer Uebersetzung mitzutheilen: 'Zaramamas gibt es drei Arten. Die erste ist wie eine Puppe (muñeca) aus Maiskolben, bekleidet wie ein Weib mit seinem Anaco,[1] seiner' Llicla[2] und seinem silbernen Topos;[3] und sie (die Indianer) glauben, *dass sie als Mutter die Eigenschaft* (virtud) *habe, vielen Mais zu erzeugen und zu gebären.*[4] Die zweiten sind wie Maiskolben gearbeitete Steine, und diese pflegen sie häufig als Conopas in ihren Häusern zu haben. Die dritten sind einzelne fruchtbare Maisstengel, welche mit der Fruchtbarkeit der Erde viele und grosse Kolben geben, oder wenn zwei Kolben zusammen herauswachsen, und diese sind die hauptsächlichsten Zaramamas.[5] Diese nennen sie auch Huantayzara oder A[y]rihuayzara.[6] Diese dritte Art verehren sie nicht als Huaca oder Conopa, sondern halten sie nur abergläubisch für eine heilige Sache, und indem sie diese Stengel mit vielen Maiskolben an Weidenäste hängen, tanzen sie mit

[1] Wollentuch als Bekleidungsstück der Indianerinnen.

[2] Eine Art Ueberwurf.

[3] Grosse, fast löffelförmige Nadeln zum Zusammenhalten der Llicla.

[4] [Sie haben auch in dieser Weise Cocamamas für das Wachsthum der Coca].

[5] [und sie verehren sie so wie Mütter des Mais].

[6] Halme, welche zwei Kornähren tragen, steckt man hinters Crucifix, und dann wird die Ernte viel ausgiebiger (Pusterthal. Zingerle Sitten, Bräuche u. Mein. d. Tirol. Volkes. Innsbr. 1871. S. 100 n. 856). Wer eine Doppelähre findet, wird heirathen, hat Glück (Rgbz. Gumbinnen). In Russland (Kr. Lepel Gouv. Mohilew [Witebsk ?]) werden alle während der Ernte gefundenen Kornstengel mit Zwillingsähren (ein solcher heisst sporysch) in den aus Halmen der letzten Garbe am Ernteschluss verfertigten und dem Gutsherrn feierlich überreichten Kranz hineingebunden, bei dessen Einbringung besondere 'Sporyschlieder' (sporyschowija) gesungen werden. In diesen gedeiht die Zwillingsähre zu voller mythischer Personification im Sinne des Korndämons:

Komm, Sporysch, zu mir in den Hof,
Zu mir in den Hof, an den geglätteten Tisch,
Meine Tische sind gedeckt,
Die Kelche mit Wein gefüllt.
Setze dich, Sporysch, in den Hauptwinkel,
In den Hauptwinkel, den vergoldeten,
Trinke, Sporysch, grünen Wein u. s. w.

ihnen den Tanz, den sie A[y]rigua nennen, und nachdem sie getanzt haben, verbrennen sie sie und opfern dem Libiac (Blitz), damit er ihnen eine gute Ernte gebe. Mit dem nämlichen Aberglauben heben sie auch die Maiskolben auf, die vielfarbig sind, und nennen sie [welche sie nennen] Micsazara oder Mantayzara oder Collauzara, und andere, welche sie Piruazara nennen, sind solche Kolben [welches andere Kolben sind], bei denen die Körner nicht geradlinig aufsteigen, sondern schneckenförmig (haciendo caracol).[1] Diese Micsazara oder Piruazara legen sie abergläubisch auf die Maishaufen und in die Piruas (Scheunen, Getreideböden), damit sie sie beschützen [beschütze]. § 24. Den nämlichen Aberglauben haben sie mit denen, die sie Axomamas nennen, welche sind, wenn einige Kartoffeln zusammen gewachsen sind, und sie heben sie auf, damit sie eine gute Ernte haben.'[2] Das 58. Cap. der 'Carta pastoral' enthält die auf Grund früherer Erfahrungen abgefassten Fragen, welche die visitadores de las idolatrias den Indianern vorlegen sollten. Da findet sich Frage VIII: Si tienen Cocamama, ò Zaramama? Frage XXII: Que Conopa ò Chanca tiene? (que es su dios penate) y si es Micuy Conopa, ò Zarapconopa, ò Llamaconopa? si es Conopa del maiz, ò del ganado? etc. Die Angaben der 'Carta pastoral' finden Bestätigung durch den Jesuiten Pedro José de Arriaga, der vom Februar 1617 bis Juli 1618 die Provinzen des Erzbisthums Peru in höherem Auftrage visitirte und seine Beobachtungen und Erfolge in dem Büchlein 'Extirpacion de la idolatria de los Indios del Peru. Lima 1621' zur öffentlichen Kenntniss brachte. Er zerstörte u. a. in den 18 Monaten seiner Wirksamkeit 45 mamazaras,[3] wohl der zweiten Art.[4] Vor Arriaga gibt bereits

[1] Noch heute weihen die peruanischen Indianer Maisähren von verschiedenen oder fremdartigen Farben den Heiligen und hängen sie in den Nischen auf.

[2] Vergl. auch Rivero y Tschudi Antigüedades Peruanas. Viena 1851. S. 169.

[3] Vergl. Rivero y Tschudi S. 147.

[4] Uebrigens ging der Name zaramama auch auf gewisse heilige Thongefässe mit Darstellungen von Maiskolben über, welche u. a. zur Aufbewahrung des Tranks (Chicha) neben den Mumien dienten. Besprechung und Abbildungen solcher Vasen bei Rivero y Tschudi a. a. O. 169. 227. 229. 318. 320 und Atlas lámina XII. XXI.

der Jesuit Jos. Acosta in seiner 'Historia natural y moral de las Indias. Seuilla Año de 1590.' Buch 5, Kap. 27, S. 378 nach mündlichen Notizen über die ländlichen Sitten seiner Umgebung eine höchst merkwürdige Variante der vorstehenden Gebräuche. Sein Bericht scheint jedoch auf irgend eine Weise, sei es durch Missverständnisse des Autors, sei es durch Abschreiberirrthümer verderbt: 'Der sechste Monat heisst Hatuncuzqui Aymoray und entspricht dem Mai.[1] — Auch wurden geopfert andere hundert Hammel von allen Farben. In diesem Monat, in welchem der Mais vom Ackerbeet zum Hause gebracht wird, wird das bis auf den heutigen Tag unter den Indianern sehr gebräuchliche Fest gefeiert, welches sie Aymoray nennen. Dieses Fest findet statt, wenn man von der Chàcra[2] oder dem Felde (heredad) zu seinem Hause kommt, indem man gewisse Lieder singt, in denen sie bitten, dass recht ausdauern möge der Mais... welche sie nennen Mamacora;[3] indem man von seiner Chacra einen gewissen Theil des an Grösse am meisten ausgezeichneten Wälschkorns nimmt, und es in eine kleine Scheune (troxe pequeña) legt, die sie Pirua[4] nennen, dabei mit gewissen Ceremonien während dreier Nächte Wache hält. Und diesen Mais thun sie in die prächtigsten Wollstoffe (las mantas mas ricas) hinein, die sie haben. Und sobald er (der Mais) verhüllt und geschmückt ist, beten sie jene Pirua an und halten sie in grosser Verehrung und sagen, das sei die Mutter des Maiskorns[5] ihrer Chacra, und durch sie sei vorhanden und werde erhalten der Mais. Und in diesem Monat halten sie ein

---

[1] Aymoray (aymuray) Verbalsubst. von aymura Getreide aufspeichern, also das Aufspeichern des Getreides, sodann der Monat, in dem dies geschah, endlich die damit verbundenen Feste.

[2] Chacra Garten, kleines Landgut, auf dem Obstbäume und besonders Mais gepflanzt werden.

[3] Mama cora, Mutter des Unkrauts, von cora das Unkraut. Vergl. cora verb. entmannen, castriren, verstümmeln.

[4] Pirhua eine Art Scheune aus Rohr mit Lehm beworfen; ein Vorrathsspeicher für Mais.

[5] Madre del mayz, also im Quichua Mamazara, Zaramama.

privates Opfer, und die Zauberer fragen die Pirua, ob sie Kraft habe für das kommende Jahr. Und wenn sie antwortet 'nein', so bringen sie es, um es zu verbrennen, auf dasselbe Feld (chàcra) mit demjenigen Gepränge, welches in jedes Kräften steht, und machen eine andere Pirua mit denselben Ceremonien, indem man sagt, dass sie sie erneuern, damit nicht zu Grunde gehe der Same des Mais. Und wenn sie (die Pirua) antwortet, dass sie Kraft habe, um weiter zu dauern, so verwahren sie sie bis zum anderen Jahr. Dieser alberne Gebrauch hat sich bis auf diesen Tag erhalten, und es ist unter den Indianern sehr gewöhnlich diese Piruas zu machen und das Fest Aymoray zu veranstalten.'[1]

Da man auf keinen Fall dem Unkraut (Cora) Dauer gewünscht hat, muss in Acostas Bericht ein Fehler stecken, entweder eine falsche Auffassung der Aussagen seiner Gewährsmänner, oder eine Verstümmelung seines Contextes durch Fortlassung einiger Zeilen von Seiten des Copisten oder Setzers. Die Gesänge enthielten augenscheinlich das Gebet, dass die

---

[1] El sexto mes se llama Hatuncùzqui Amorày, que responde a Mayo, tambiẽ se sacrificauan otros cien carneros de todos colores. En esta luna y mes, que es quando se trae el mayz de la era a casa, se hazia la fiesta, que oy dia es muy usada entre los Indios que llamã Aymorày: Esta fiesta se haze viniendo desde la Chàcra o heredad a su casa, diziendo ciertos cãtares, en q̃ ruegan que dure mucho el mayz, la qual llaman Mamacòra, tomando de su Chàcra cierta parte de mayz mas señalado en quantidad, y poniendola en una troxe pequeña, q̃ llaman Pìrua con ciertas ceremonias, velando en tres noches, y este mayz meten en las mantas mas ricas que tienen, y desque està tapado y adereçado, adoran esta Pìrua y la tienen en gran veneracion, y dizen que es madre del mayz de su Chàcra, y que con esto (dadurch) se da, y se conserua el mayz. Y por este mes hazen un sacrificio particular, y los hechizeros preguntan a la Pìrua, si tiene fuerça para el año que viene? y si responde que no, lo lleuan a quemar a la misma Chàcra, con la solẽnidad que cada vno puede, y hazẽ otra Pìrua cõ las mismas ceremonias diziendo, q̃ la renueuan para q̃ no perezca la simiente del mayz: y sí responde que tiene fuerça para durar mas, la dexan hasta otro año: Esta impertinencia dura hasta oy dia, y es muy commun entre Indios tener estas Pìruas, y hazer la fiesta del Aymorày.

Mamazara (Maismutter) dauern, die Mamacora (Unkrautmutter) zu Grunde gehen möge. Uebrigens scheint auch der Fortgang der Darstellung zu erweisen, dass Acosta keine klare Anschauung von den mitgetheilten Thatsachen hatte. Denn, wenn ich ihn recht verstehe, so war der Hergang des Festes der folgende. Einige der schönsten und vollsten Maiskolben wurden beim Ernteschluss in die zu diesem Zwecke verfertigte Miniaturnachbildung einer *Scheune* (Pirua) gelegt und mit Wollenstoffen zu einer Puppe ausgeschmückt, welche den Namen 'Mutter des Mais' (Mamazara) erhielt. [1]

---

[1] Eine gewisse Analogie gewähren einige deutsche Erntesitten. In Mitteldeutschland lässt man nämlich mehrfach bei der Ernte die letzten Halme auf dem Felde stehen, bindet sie oben an den Achren zusammen, füllt die unteren Zwischenräume mit Blumen, Aehren oder Steinen (als Symbolen für die Schwere der künftigen Frucht), worauf sämmtliche Erntearbeiter darüber weg springen müssen, ohne mit den Füssen anzustossen, oder rund umher tanzen. Man nennt diesen Kornbüschel '*Scheune*' und den Brauch 'eine Scheune bauen' (Altenburg, vergl. Archiv des henneb. Vereins II 91. Grimm Myth.[4] 209 Anm. 1), 'über die Scheune springen' (Kr. Salzwedel, Kr. Querfurt, Kr. Merseburg), 'über Schainischen springen', 'über Schinnichen springen' (Tilleda Kr. Sangerhausen, Buttstädt bei Weimar), 'ein Schainichen machen' (ebendas., vergl. Kuhn Nordd. Sag. S. 395. 396). Ist im Jahre viel gewachsen, so wird die 'Scheune' voll gemacht; ist wenig gewachsen, wird wenig hineingethan (Steigra Kr. Querfurt). Man pflegt den Wunsch, die Hoffnung oder die feste Erwartung auszusprechen, wie dieses Scheunchen gefüllt sei, möge oder werde der Kornspeicher voll werden (Stössen bei Naumburg a. Saale; Kr. Weissenfels). In Priebus Kr. Sagan Rgbz. Liegnitz heisst das in Rede stehende Scheunchen Pieterscheune, bei Weissenfels Mirtenscheune (Mîrtenscheune), d. i. Peterscheune und Martinscheune. Zu diesen Namen vergl. das Peterbült im Saterlande (Kuhn Nordd. Sag. S. 395 n. 99); sie dürfen nicht auf die unter der Maske von Heiligen verhüllten Götter Donar und Wodan bezogen werden, wie hinsichtlich des Peterbült Kuhn, J. W. Wolf und H. Pfannenschmid gethan haben, sondern sind unzweifelhaft vermöge einer im einzelnen noch nicht ganz aufgehellten Ideenverbindung von den Kalenderheiligen des 29. Juni (Ernteanfang) und 11. November (Erntedankfest) abgeleitet. Zu Hollfeld in Oberfranken hiess das Scheunchen des St. Mäha Städelein. Die Schnitter wurden von den Alten

Die Frage des Zauberers war dann nicht sowohl an die Pirua als an die darin im Bilde befindliche Maismutter gerichtet; glaubte er nun aus irgend welchen Zeichen entnehmen zu müssen, dass diese nicht die Kraft habe, das nächste Jahr zu erleben, so wurde eine neue, vermeintlich lebensfähigere Mamazara gesucht, sodann mit einer Scheune (Pirua) überdacht und zu einem Gegenstande der Anbetung gestempelt.

In zwei ganz entgegengesetzten Regionen des Erdballs (Nordeuropa und Südamerika) sehen wir also aus gleichen psychischen Antrieben den Namen und Begriff der Kornmutter (bezw. Maismutter) in wunderbar ähnlicher, ja mehrfach genau übereinstimmender Weise erzeugt. Diese Analogien erweisen unzweifelhaft die aus sprachlichen Gründen empfehlenswerthe Deutung des Namens Demeter als 'Speltmutter' auch sachlich als annehmbar. Prüfen wir diese Hypothese in ihren Einzelheiten, so ergeben sich nicht wenige Uebereinstimmungen zwischen der Demetermythologie und dem Bilde, welches die nordeuropäischen und peruanischen Ueberlieferungen von der Kornmutter entwerfen. Bei der

---

ermahnt: 'Seid nicht so geizig, lasst dem heiligen St. Mäha (o. S. 28. 338) auch was stehen und macht ihm sein Städelein (Stadel, Kornspeicher) voll' (Panzer Beitr. II 216 n. 394. 217 n. 395. J. Grimm Myth.[4] III S. 209 N. z. S. 600 missverstanden; die an letzterem Ort S. 59 N. z. S. 130 mitgetheilte angebliche Variante aus Beilngries macht auf mich den Eindruck einer Fälschung). Ganz analog ist das Hüttchen aus Flachsstengeln, das man beim Flachsjäten dem Holzfräulein verfertigt (BK. 77. Schönwerth Aus der Oberpfalz II 369 ff.). Es geht also der Sinn der vorstehenden Sitten darauf hinaus, dass dem Korndämon (dem St. Mäher, dem Holzfräulein u. s. w) zur Ueberwinterung des Antheils an der Ernte, den der Mensch ihm übrig lässt (o. S. 338), und zu seinem eigenen Aufenthalt von Halmen eine kleine Scheune oder Hütte gebaut wird. Jener Antheil, der in Gestalt einiger Aehren in das Scheunchen hineingelegt wird, ist zugleich der Grundstock oder der Stamm, aus welchem die Vegetation des nächsten Jahres sich erneuern soll. Wer sieht nun nicht sowohl in der Idee als in der Ausführung bei aller Selbständigkeit eine grosse Aehnlichkeit mit dem peruanischen Brauche, dem Bildniss der Maismutter selbst ein Scheunchen als Aufenthaltsort zu bereiten?

Vergleichung darf nicht ausser Acht bleiben, dass Demeter eine im Nationalbewusstsein lebendige hohe und grosse Göttin, die Kornmutter ein nur im Aberglauben abseits der herrschenden Religion fortdauernder Dämon ist. Und auch dies erheischt Berücksichtigung, dass in den Ueberlieferungen von der nordeuropäischen Kornmutter die Bildungen zweier Entwicklungsstufen unterschieden werden müssen. Die Mehrzahl zeigt das mythische Wesen noch ganz mit seinem Leben an das Leben der Natur gebunden; es ist die Psyche der Culturpflanzen zunächst auf einem bestimmten Grundstück, sodann in der ganzen Landschaft, während eine kleinere Anzahl von Ueberlieferungen einen vorgerückten Standpunct verräth, nach welchem die Kornmutter zu des Fruchtsegens Geberin, Schöpferin oder Gebärerin geworden ist und mit einer Ehrfurcht, welche göttlicher Verehrung nahe kommt, begrüsst wird. Mit den Traditionen dieser letzteren Art kommt dasjenige, was der Grieche von seiner Demeter aussagt, in so hohem Grade überein, dass der Schluss berechtigt erscheint, auch die Vorstufen seien analog gewesen. Ist das richtig, so gewinnt man an der peruanischen Maismutter u. s. w. und der nordeuropäischen Kornmutter, wie dieselbe in der Mehrzahl der Ueberlieferungen auftritt, eine ziemlich zutreffende Anschauung davon, wie Demeter in ihrer vorhistorischen Gestalt aussah, während alsdann die Kornmutter in ihrem mehr vorgeschrittenen, durch die Minderzahl der Traditionen vertretenen Typus denjenigen Zustand vergegenwärtigt, in welchem Demeter sich befand, als sie den Uebergang vom Korndämon zur Getreidegöttin machte.

Wie die Kornmutter im Winde über das Korn geht (o. S. 296), wandelt Demeter mit purpurschimmernden Füssen über das Aehrenfeld (o. S. 236. 237). Die Kornmutter läuft so schnell wie ein Ross oder sie jagt zu Ross durch den Saatacker (o. S. 301 ff.); damit vergleicht sich — falls weitere Untersuchung die o. S. 262 ff. vorgetragene Auffassung bewährt — dass Demeter in ein Ross verwandelt mit Poseidon Hippios buhlt. Der Anhauch der Kornmutter bringt Geschwulst oder Tod (o. S. 310), derjenige der Demeter Irrsinn (o. S. 237).

Demeter ist Spenderin der Brodfrucht, macht das Getreide wachsen; wenn sie zürnt, geht die Saat nicht auf (o. S. 225. 249. 265). Die Kornmutter gibt reichliche Frucht (o. S. 310 ff.), hütet das spriessende Getreide (o. S. 311. 338), dörrt dem ihr verhassten Manne das Feld aus (o. S. 310 ff.). Durch die peruanische Mamazara 'hat der Mais Entstehen und Bestehen' (o. S. 343. 345). Wie Demeter als Geberin des Getreides zur Vorsteherin und Theilnehmerin aller Arbeiten des Landmanns geworden ist (o. S. 228 ff.), ward auch die Kornmutter zur Sichelfrau, Drescherin u. s. w. (o. S. 338).

In der Gestalt sowohl der Demeter wie der Kornmutter (goldenes Haar o. S. 234, eiserne, theergefüllte Brüste o. S. 303. 307) spiegeln sich Zustände des im Wachsthum begriffenen Kornes ab. In der bildlichen Darstellung finden sich bei beiden aus gleichen Ursachen die nämlichen Elemente ein. Der Demeter gab man Aehren und Mohn in die Hand (o. S. 235), sie trägt zuweilen eine Sichel (o. S. 229). Dazu vergl. die Darstellung der Harvest-queen mit Garbe und Sichel (o. S. 338), der Kornmutter mit Klatschrose und Feldmohn (o. S. 303). Wie Demeter zur σεμνή, ποτνία, μεγάλη θεός, wird das Kornweib zur 'g r o s s e n M u t t e r' (o. S. 319), man ehrt sie mit Küssen (o. S. 339) und Niederfall (o. S. 339). Genau derselbe Gedanke, welcher in der Buhlschaft der Demeter mit Jasion in den Furchen des Ackers sich ausspricht (o. S. 238 ff.) liegt der Auffassung der Kornmutter als 'die grosse H u r e' (o. S. 322) und dem o. S. 340 ff. besprochenen symbolischen Vermählungsbrauch auf dem Saatfelde zu Grunde.

KAPITEL VI.[1]

KIND UND KORN.

Derselbe psychische Vorgang, auf welchem so viele Stücke des Baumcultus beruhen, ist auch der erste Keim des Demeter-Mythus gewesen, ich meine der Vergleich des Pflanzenlebens mit dem Menschenleben. Nicht allein das Aufwachsen, Blühen und Verwelken des Baumes ist frühzeitig mit den Zuständen und Entwickelungsphasen der Thiere und Menschen in Parallelismus gestellt; vielleicht noch deutlicher tritt in der Sprache und Sitte der Völker eine gleichgeartete Ideenverknüpfung zwischen Getreidepflanze und Mensch hervor. Von den beiden Gliedern des Gleichnisses kann bald das eine bald das andere zur Hauptsache gemacht, die Pflanze kann im Spiegel des Menschenlebens, oder umgekehrt das Menschenleben im Spiegel der Pflanze betrachtet werden.

Sehr lebendig prägt sich die Anschauung einer Aehnlichkeit der Getreidepflanze mit dem Wachsthum des Menschen in der hebräischen Sprache aus, indem sie dieselben Ausdrücke für die Befruchtung des Feldes und des Weibes, für Ackerfrucht und Nachkommenschaft verwendet.[2] Dieselbe

---

[1] [Ursprünglich als Einleitung zu Kapitel V gedacht.]

[2] Vergl. z. B. sara säen, das Feld besäen 1 Mos. 47, 23. 2 Mos. 23, 10; Niph. befruchtet werden, vom Weibe, 4 Mos. 5, 28; Hiph. Frucht hervorbringen, vom Weibe, 3 Mos. 12, 2. — sera Same von Pflanzen 1 Mos. 1, 11. 12. Saat, Getreide Hiob 39, 12. Saatfeld 1 Sam. 8, 15.

Erscheinung begegnet in Indien. Bei der Ankunft des Brautzuges im Hause des Bräutigams wurde gesagt: 'Als Fruchtfeld kam hierher das Weib, als beseeltes. Säet in sie, Männer, jetzt euren Samen. Sie zeuge euch Kinder.[1] Auch dem Griechen war diese Metapher geläufig, das Weib fasste man bildlich als Fruchtfeld, das Zeugen als Pflügung, die Kinder als Früchte. In den attischen Eheverträgen wurde der Zweck der Verbindung in der herkömmlichen Formel ausgesprochen *ἐπὶ παίδων γνησίων ἀρότῳ*, ein unvermähltes Weib hiess *γυνὴ ἀνήροτος* Luc. Lexiph. 19. Hesiod (O. et D. 736) gebraucht von der Zeugung den Ausdruck *ἀπεσμαίνειν γενεήν*. Mit Vorliebe bedienen sich die Tragiker dieses Bildes, z. B.: *μὴ σπεῖρε τέκνων ἄλοκα δαιμόνων βίᾳ*. Eurip. Phoen. 18. *τὴν τεκοῦσαν ἤροσεν, ὅθεν περ αὐτὸς ἐσπάρη*. Soph. Oed. R. 1497. Viele weitere Beispiele sammelte Preller Dem. u. Perseph. S. 354 ff. Diese Anschauungen spiegeln sich auch in der Traumdeutung, s. Artemidor. Oneirocrit. I 51. S. 48 Hercher: *Γεωργεῖν ἢ σπείρειν ἢ φυτεύειν ἢ ἀροτριᾶν ἀγαθὸν τοῖς γῆμαι προῃρημένοις καὶ τοῖς ἄπαισιν. ἄρουρα μὲν γὰρ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ γυνή, σπέρματα δὲ καὶ φυτὰ οἱ παῖδες, πυροὶ μὲν υἱοί, κριθαὶ δὲ θυγατέρες, ὄσπρια δὲ τὰ ἐξαμβλώματα.* Vergl. V 63. 84: *οἱ μὲν γὰρ ἀστάχυες τὸν παῖδα ἐσήμαινον.*

Ich beabsichtige nicht, den angeknüpften Faden durch die Sprache noch anderer Völker weiter fortzuführen, obgleich mannigfacher Stoff sich darböte,[2] sondern will zunächst

semen virile 3 Mos. 15, 16. Kinder, Nachkommen 1 Sam. 1, 11. Geschlecht, Stamm 2 Kön. 11, 1. — parach sprossen, blühen, öfter vom blühenden Zustande eines Menschen oder Volkes Jes. 27, 6. Ps. 92, 8. 13. — peri Frucht von Bäumen, Erdfrüchten, Getreide, Saat: peri arez des Landes Frucht 4 Mos. 13, 20. 5 Mos. 7, 13. Leibesfrucht 1 Mos. 30, 2. 5 Mos. 7, 13. Nachkommenschaft Ps. 21, 11. 5 Mos. 28, 11. — parah fruchtbar sein, von Pflanzen, Thieren und Menschen 1 Mos. 1, 22. — zeezaim Sprösslinge aus der Erde und Nachkommen eines Menschen Jes. 34, 1, vergl. Jes. 61, 9.

[1] Ath. Veda XIV 2, 14. Weber Ind. Stud. V 205, vergl. BK. 560.

[2] So wird lett. brîst schwellen, quellen, reifen sowohl vom Reifen des Getreides als von der Schwangerschaft der Frauen gebraucht, lit. pilnas, voll, von der Aehre und dem mit Mutterhoffnung

darauf hindeuten, wie die Phantasie der Dichter solche sprachlichen Metaphern zu sinnreicher Parallelisirung der menschlichen Geburt oder des Todes mit dem Reifen der Kornfrucht in ausgeführteren Gleichnissen weiterspinnt, je nachdem das Altwerden und Welken der Halme oder das Hervorgehen der neuen Körner den Ausgangspunct bildet. So der Dichter des Hiob 5, 26: 'Und wirst im Alter zu Grabe kommen, wie Garben eingeführet werden zu seiner Zeit.' Dagegen vergleiche man die schönen Verse Th. Storms:[1]

Klingt im Wind ein Wiegenlied,
Sonne warm hernieder sieht,
Seine Aehren senkt das Korn,
Rothe Beere schwillt am Dorn,
Schwer von Segen ist die Flur —
Junge Frau, was sinnst du nur?

Denselben Gedanken enthält ein neugriechisches Volkslied:

Ein Judenmädchen mähte Korn, hoch war das Mädchen schwanger;
Zu Zeiten, Zeiten mäht sie ab, zu Zeiten aber kreisst sie.
Auf eine Garbe lehnt sie sich, gebiert ein goldnes Knäblein.[2]

gesegneten Weibe. Im Deutschen steht goth. k e i n a n keian, ahd. kînan, nhd. keimen zu k i n d; goth. lauths, eigentlich Schössling, von liudan, ahd. liutan, alts. liodan, ags. leódan wachsen, wird Bezeichnung des Mannes (ags. leód Mann, goth. jugga-lauths Jüngling) und des Volks (altn. lýđr, lióđr, ags. leód, alts. liud, ahd. liut), wie lat. adolescens u. s. w.

[1] Th. Storm, Hausbuch aus deutschen Dichtern seit Claudius. 1878. S. 557. S. a. Achim v. Arnim in den Kronenwächtern (Werke III 249). Die Braut singt:

Goldne Wiegen schwingen
Und die Mücken singen.
Blumen sind die Wiegen,
Kindlein drinnen liegen.
Auf und nieder geht der Wind,
Geht sich warm und geht gelind.

Wie viel Kinder wiegen?
Wie viel soll ich kriegen?
Eins und zwei und dreie,
Und ich zähl' aufs neue.
Auf und nieder geht der Wind,
Und ich weine wie ein Kind.

[2] Firmenich *Τραγούδια Ρωμαικά*. Berlin 1840. S. 63.

In wie hohes Alterthum dieser Kreis von Anschauungen hinaufreicht, lässt sich am besten aus gewissen Hochzeits- und Kindbettsgebräuchen ermessen, in denen dieselben in sinnlichen Formen ausgeprägt bis zur Annahme eines Causalzusammenhangs zwischen vegetabilischer und animalischer Geburt erstarkten. Bei der Vermählungsfeier wurden nämlich die Brautleute mit Getreide beschüttet, oder darauf gebettet. Schon an einem der nächsten Tage vor der Heimführung begoss der indische Brautwerber die Braut mit Wasser aus Gefässen, in denen sich Heilkräuter und ausgezeichnete Früchte befanden. Nach der Vivâhapaddhati überreichte der Vater beiden Brautleuten je sieben Betelnüsse (Pûgafrüchte) mit einem Spruch, worin er die durch die Früchte bewirkte Anhänglichkeit der Frau an den Gatten aussprach; die Brüder der Braut und das Gesinde erhielten sieben Betelnüsse. Während Braut und Bräutigam mit dem Gesichte nach Osten gewendet ins Haus traten, *streute ein Verwandter aus einem Worfelgefässe Reis auf sein oder ihr Haupt.* Der Bräutigam geht mit einem Gefäss mit Früchten und geweihtem Wasser ins Haus des Schwiegervaters, wird hier besprengt und erhält von der Braut Betelnuss, Sandel und Opferschnur. Die Schwiegermutter aber verfügt sich sodann ins Haus des Bräutigams, dieser wird besprengt, und die Brüder des Mädchens geben ihm Kokusnüsse.[1] Bei der eigentlichen Hochzeit badeten die nächsten Verwandten die Braut mit Abkochungen von Glycyrrhiza glabra, Gerstenkörnern und Bohnen und begossen sie unter Anrufung des Liebesgottes an Haupt und Körper mit einem vorzüglichen Getränk, zuletzt den Schoss.[2] Bei der Ankunft in der neuen Heimath und vor dem Eintritt in das Haus überreichte die Neuvermählte dem Gatten Früchte in die zusammengelegten Hände und liess von den Brahmanen die Wünsche, dass es ein gesegneter Tag sein möge, recitiren. Sie ward dadurch knabenerzeugend.[3] Bei den Ebräern wurden

[1] Weber Ind. Stud. V 294. 298 ff.
[2] a. a. O. 304 ff.
[3] a. a. O. 346.

die jungen Eheleute, nachdem sie die Einsegnung empfangen, von den Eltern mit mehreren Handvoll *Getreide bestreut*, indem diese die Worte der Genesis ausriefen: 'Seid fruchtbar und mehret euch'. Diese Sitte ist noch vielfach erhalten, z. B. bei den Juden in Marokko, Frankreich, sowie am Niederrhein.[1] Der Baldachin über dem Brautpaar war mit Achren geschmückt. Vor dem Brautpaar her warf man, wenn es Sommer war (in der Regenzeit durfte es nicht geschehen), geröstete d. h. grüne, noch milchige Aehren, welche im Ofen gedörrt waren, unter die Kinder aus. Das gilt jedoch nur von solchen Eheschliessungen, bei denen die Braut noch Jungfrau war, die Ausstreuung unterblieb, wenn dieselbe schon früher in einer anderen Ehe gelebt hatte.[2] Bei der Scheidung diente das Zeugniss über Auswerfung solcher Aehren zum Beweis jungfräulicher Verheirathung.[3] Am lebendigsten hat sich sodann der Brauch bei den Völkern slavischen und lettischen Stammes erhalten. Bei den Grossrussen wird das Ehebett des jungen Paares mit grosser Feierlichkeit aus vierzig Garben von Roggen aufgebaut, über die man das Betttuch spreitet. Rings umher stellt man Tonnen voll Weizen und Gerste auf, in welche man Nachts die Hochzeitsfackeln steckt. Im Kasanschen Gouvernement wird nach der Trauung das junge Ehepaar von den Eltern des Bräutigams auf einem Teppich knieend gesegnet, und die Mutter streut der jungen Frau Hopfen auf den Kopf. In Moskau setzte man vor die Braut, während

[1] Heirathen und Hochzeiten aller Völker der Erde. Leipzig o. J. S. 66. Mündlich. — Buxtorf Synagoga Judaica. Basel 1643. S. 599. J. F. Schröder Satzungen u. Gebräuche des Judenthums. Bremen 1851. S. 473.

[2] Talmud Tract. Berachot 50, 2. Semachot cap. 8. Raschi (lebte 1040—1105) sagt im Commentar zum Talmud (Kethubot 8 a), man habe während der ersten Wochen des neuen Ehestandes zur Anspielung auf Bräutigam und Braut Gerste in einen Blumentopf gesät, um anzudeuten: Seid fruchtbar und wachset.

[3] Kethuvoth fol. XV S. 2 nach Rabbi Jochanan Ben Beroka (um 430 n. Chr.).

sie zur Trauung geschmückt wurde, eine grosse Silberschale mit Hafer, Gerste, Hopfen, Taffet- und Atlasfleckchen, alles durcheinander, gefüllt, woraus sie die männliche Gesellschaft nach Beendigung des Haarflechtens bestreute, nachdem dieselbe von den jungen Mädchen wiederholt mit Hopfen beworfen war. Während der Beglückwünschung nach geschehener Trauung warfen dann die anwesenden Frauen Haferkörner über die Neuvermählten hin.[1] Noch andere Landschaften vervollständigen die nach der Trauung erfolgende Beschüttung des jungen Paars, indem sie zum Hafer auch Gersten- und Roggenkörner hinzunehmen.[2] In Polen führte man die junge Frau nach der kirchlichen Einsegnung dreimal um den Kamin im Hause ihres Mannes, wusch ihr die Füsse, bestrich ihr nach Besprengung des Brautbetts den Mund mit Honig und verband ihr die Augen mit einem Schleier. In diesem Zustande führte man sie an alle Thüren des Hauses. Bei jeder musste sie mit dem rechten Fusse auftreten, wobei man Heu, Gerste, Korn, gemischt mit Erbsen, Bohnen und Linsen ausstreute und ihr sodann die Binde wieder herabnahm.[3] Im Krakauischen bewirft bei der Rückkehr von der Trauung der Hausherr das Brautpaar und sein ganzes Gefolge mit Hafer, den man eifrig aufliest, um ihn später auszusäen.[4] In Masuren werfen die Brautjungfern während der Fahrt der Braut zum Hause des jungen Gatten einen guten Vorrath zerschnittener Fladen auf die Strasse. Nähert man sich nun dem Hause, so werfen die Platzmeister einen mit allerlei Getreide und sonstigen Victualien gefüllten Topf dem heranrollenden Brautwagen entgegen an ein Rad desselben.[5] In der Ukraine küsst die kleinrussische Schwiegermutter den die Braut abholenden Schwiegersohn und überreicht ihm ein Gefäss mit Wasser und Hafer-

[1] Heirathen u. s. w. S. 34. Reinsberg-Düringsfeld Hochzeitsbuch S. 27. 28. 29. 30.

[2] Afanasieff Poetische Naturanschauungen der Russen II 178.

[3] Heirathen u. s. w. S. 87.

[4] Reinsberg-Düringsfeld a. a. O. 209.

[5] Töppen Aberglauben aus Masuren. Königsberg 1867. S. 76. 82.

körnern, womit er seinen Stock begiesst. Kommen die Brautleute im Hause des Bräutigams an, so gehen dessen Eltern dem Paar bis an die Thür entgegen, der Vater trägt Brod und Salz in der Hand, die Mutter Getreidekörner im Rock. Die Brautleute verneigen sich vor den Eltern, und der Vater schlägt sie mit dem Brod an den Kopf, die Mutter streut der Braut die Körner über die Schulter.[1] Auch stecken bei den Kleinrussen über dem Platze, auf welchem das Brautpaar zu Tische sitzt, einige Handvoll Kornähren in der Wand.[2] In Serbien wird die Braut im Hause des Bräutigams von der Bräutigamsmutter empfangen, die ihr aus einem Löffel mit Honig dreimal zu kosten gibt und ihr ein kleines Kind hinaufreicht, das sie dreimal küssen muss, und eine Schüssel mit Weizenkörnern, die sie nach allen Seiten hin auszuwerfen hat.[3] Bei den Serben in anderen Districten, zumal im Banat, erhält die Braut, nachdem sie zu Pferde sitzend oder im Wagen stehend das ihr gereichte Knäbchen mit einem rothen Bande umgürtet, ein *Sieb* mit verschiedenen Getreidegattungen, dessen Inhalt sie über ihren Kopf weg im Hofe ausstreut und an die Wände des Hauses wirft.[4] Aehnlich beschreibt N. Petrowitsch die serbische Sitte: 'Ist der Hochzeitszug im Hause des Bräutigams angekommen, so tanzt man den Kolo. In die Mitte desselben wirft die Braut drei Aepfel, sogleich hört der Tanz auf, und alles greift nach den Früchten. Nun nimmt die Braut ein kleines Kind, küsst es an dem Kopfe von allen Seiten und gibt es dem zurück, von dem sie es bekommen hat. Aus einem *Siebe* wirft sodann die Braut Frucht auf das Dach, später auch das Sieb selbst. Die Hochzeitsgäste fangen das Sieb auf und zerreissen es in Stücke.[5] In Syrmien dagegen wird die Braut,

[1] Reinsberg-Düringsfeld S. 36.

[2] Reinsberg-Düringsfeld S. 41.

[3] Reinsberg-Düringsfeld S. 73.

[4] Rajacsich Leben, Sitten und Gebräuche der Südslaven S. 179. Reinsberg-Düringsfeld S. 66.

[5] Ausland 1876. No. 32 S. 630.

wenn sie nach Zurückreichung des Kindes vom Wagen steigt, an der Thür von der Schwiegermutter mit einem Laib Brod und einem Teller Getreide erwartet und mit letzterem beschüttet, während der Bräutigam die über die Schwelle schreitende sanft mit einem Stocke schlägt[1] (vergl. BK. 299 ff.). In der Morlachei hebt man hinwiederum der Braut bei der Ankunft im Bräutigamshause aufs Pferd hinauf ein Kind, das ihr ein mit Nüssen, Mandeln und Feigen gefülltes *Sieb* überreicht, welche sie unter das Brautgefolge auswirft.[2] Bei der czechischen Hochzeit bewerfen die Gäste die Brautleute mit Lebzelten. In der Gegend von Teplitz werfen sie sich beim Hochzeitsmahl mit Erbsen. Im Kr. Stry in Galizien legt man der Braut Getreidekörner in die Schuhe, und die alten Leute sagen, falls ihr ein Weizenkorn zwischen die Zehen komme, werde ihr Kind ein Krüppel werden. In einem zwischen 1526—1530 verfassten Bericht über den Aberglauben der Sudauer, eines lettopreussischen Volksstammes im westlichen Samland, heisst es, man wasche der Braut die Füsse und besprenge Gäste, Brautbett, Vieh, Haus und Hausgeräthe mit dem Fusswasser. Dann binde man der Braut die Augen zu, beschmiere ihren Mund mit Honig und führe sie vor alle Thüren im Hause, und sie muss mit dem Fuss daran stossen. 'Einer gehet hernach mit einem sacke, darin ist allerlei samen, weitzen, rocken, gersten, hafer, leinsamen. Der sehet vber die braut vor allen thuren vnd spricht: Vnser götter werdens dir alle genüge geben, so du wirdest an unserem glauben bleiben vnserer veter. Darnach thut man ihr das tuch von den augen.' Die Letten in Livland streuen der Braut Getreidekörner in die Schuhe. In Mecklenburg schüttet man der Braut Leinsamen in den Kranz, auch schmückt man denselben zuweilen mit den schönsten Korn- und Haferähren. In Lockwitz bei Dresden erhielt die Braut bei der Hochzeit ehedem einen

---

[1] Rajacsich S. 159.

[2] Reinsberg-Düringsfeld S. 78.

Aehrenkranz. Zu Borna Kreisdirection Leipzig verehrte man der Braut einige Getreideähren; in der Umgegend von Zwickau überreichte man, wenn Braut und Bräutigam aus der Kirche kamen, der Braut Getreideähren und gab den Brautleuten die Hände übers Kreuz. In Mittelhaken bei Elbing überreichte man der Braut am Hochzeitstage eine aus den besten Aehren geflochtene Krone. Zu St. Pölten im Böhmer Walde wird der Braut **ein Kranz von Kornblumen gewunden** und ein Rosmarinzweig überreicht. Die Brautschuhe werden ihr mit Getreide bestreut, damit sie im Ehestande Glück habe. Hat sie aber vor der Hochzeit ein Kind gehabt, so bleibt alles dies weg. Sie bekommt nur einen Kranz von gewöhnlichen Blumen. In Stockerau u. d. Mannhardsberge (Oesterreich) überreicht man der Braut mehrere Büschel Getreideähren, welche den Namen Glücksähren führen, auch legt man ihr Erbsen in die Schuhe. Bei Nördlingen im Ries steckt man der Braut drei Aehren oder auch nur drei Getreidekörner in die Tasche. In Pilsting bei Landau in Niederbayern trug die Hochzeitern ehedem **einen Kranz von Getreideähren**; in Kötzting (Niederbayern) gab man ihr Getreidekörner, in Siegsdorf (Oberbayern) Erbsen, in anderen Orten dieser Gegend Geld in die Schuhe. Bei den Deutschen im Riesengebirge erhält die Braut zum Festmahl am Vortage der Hochzeit drei Schüsseln zum Geschenk, eine mit Weizen, damit sie fruchtbar werde, eine mit Asche und Hirse, und eine geheimnissvolle verdeckte (vergl. o. S. 186). Wenn sie am anderen Morgen nach der Trauung sich umgekleidet hat, bewerfen Bursche und Mädchen sich gegenseitig mit Weizen und Erbsen und schenken sodann der Braut die Wiege.[1] In Falkenau Kr. Eger Böhmen legt man der Braut Aehren in die Schuhe und auf das Herz. Dieselben kommen nachher unter das Saatgetreide. Wenn in Siebenbürgen die Braut nach der Trauung aus der Kirche ins Hochzeitshaus geleitet wird, schüttet beim Eintritte ins Vorhaus die Schwiegermutter Getreidekörner über sie aus, so dass die-

[1] Reinsberg-Düringsfeld S. 190.

selben meistentheils innerhalb des Bortens auf ihr Haupt fallen, und spricht: 'Gesegnet seist du, meine Tochter, gesegnet seid ihr, meine Kinder!' In die Schuhe der Braut oder beider Brautleute streut man vorm Kirchgange Getreide (ziemlich allgemein in Deutschland), oder die Braut thut sich Flachs in das Schuhwerk, oder bindet ihn um die Hüften (Thüringen, Voigtland). Auf dem Wagen stellt man neben sie ein Bund Erbsenstroh (Posen). Beim Schmause wirft man Erbsen oder Graupen auf die Brautleute, damit sie fruchtbar seien; soviel Körner auf dem Kleide der Braut liegen bleiben, soviel Kinder wird sie haben (Böhmen, Schlesien). Sehr merkwürdig war die Sitte zu Weiningen im Canton Zürich. Am Polterabend wurde der Braut von älteren Frauen **ein Aehrenkranz aufs Haupt gesetzt und die schönsten Aehren in die Hand gegeben,** indes der Bräutigam *in eine vorgehaltene Kornritern* (Kornsieb) erst Rappen, dann Schillinge, dann Batzenstücke und hernach in eine sogenannte Holzapfelritern Gulden und Thalerstücke warf. Das Geld kam in die 'Weiberkasse, aus welcher die alle 2—3 Jahre abgehaltenen Weibermahle bestritten wurden'.[1] In Amsterdam warf die Dienerschaft von den Stufen des Brauthauses Zuckerwerk, bisweilen auch Geld, unter die Zuschauer; in der Provinz Utrecht macht 'der Brautzucker' einen grossen Theil der Hochzeitskosten aus. Hier 'streut' ihn die Braut, und die es mit karger Hand thut, wird 'eine kalte Braut' gescholten.[2] **Die englische Braut trug noch unter Heinrich VIII. einen Kornährenkranz auf dem Kopf,** den Kirchweg bestreute man mit Binsen oder Weizenähren.[3] Im Norden von Schottland empfing die Mutter des Bräutigams die Braut an der Schwelle des neuen Hauses und hielt über ihr Haupt

[1] Mündlich. — Wuttke Der deutsche Volksaberglaube. Berlin 1869. § 562—567.

[2] Reinsberg-Düringsfeld S. 233. 234.

[3] Reinsberg-Düringsfeld S. 239.

ein *Sieb* mit Brod und Käse gefüllt, das unter die Gäste ausgetheilt oder unter das junge eifrig danach haschende Volk ausgestreut wurde. Früher wurde ein Hafermehlkuchen, jetzt der Brautkuchen, ein kurzes Brod, über dem Kopfe der Braut zerbrochen und unter die Anwesenden vertheilt, welche, besonders die Unverheiratheten, es sorgfältig verwahrten und unter ihr Kopfkissen legten, um von der Liebsten zu träumen.[1]

In Schweden legte man im Kirchspiel Sillerud (Wermland) den beiden Brautleuten bei der Hochzeit Weizen- und Gerstenähren in die Strümpfe, Weizen- und Gerstenähren auf das Laken des Brautbetts. In einigen Orten der Halbinsel Swarfve auf Oesel sollen der Braut nach der Trauung bei ihrer Ankunft im Hause des Bräutigams von der Schwiegermutter einige Getreidekörner auf den Kopf gestreut werden. Da dieser Brauch nur in diesem von estnisirten Schweden bewohnten District und in wenigen anderen Orten der Insel vorkommt, scheint er schwedischer, nicht estnischer Abkunft zu sein.

Im alten Rom streute der Bräutigam beim Eintritt in das Haus unter dem lauten Toben und Schreien der Knaben und dem Klange der Hochzeitslieder (Fescenninen) Nüsse aus.[2] Unzweifelhaft überströmte er damit ehedem die Braut, und die Jugend sammelte die herabgefallenen Früchte auf. In Ancona werden heutzutage beim Hochzeitsmahl Confetti ausgeworfen, so dass die Braut ganz bedeckt davon ist.[3] In Rumänien werfen, während der Geistliche bei der Trauung dem Brautpaar dreimal die Kränze wechselt, die Verwandten des letzteren überzuckerte

---

[1] W. Gregor an echo of the olden Time from the North of Scotland. Edinburgh and Glasgow 1874 S. 118.

[2] Festus S. 173: Nuces *flagitantur nuptis et jaci*untur pueris, ut novae *nuptae intranti domum* novi mariti auspici*um fiat secundum et so*listimum. Paulus Diac. S. 172: Nuces flagitantur nuptis ... ut novae nuptae intranti domum novi mariti secundum fiat auspicium. Verg. Eclog. VIII 29: Mopse, novas incide faces; tibi ducitur uxor: sparge, marite, nuces; tibi deserit Hesperus Oetam. Vergl. Catull 61, 126 ff. Plinius H. N. XV 22 nennt die Nüsse Begleiter der Fescenninen; nuces juglandes ... nuptialium Fescenninorum comites.

[3] Reinsberg-Düringsfeld S. 97.

Mandeln und Nüsse auf die Gäste. Hierauf gibt der Pope den Neuvermählten einen Honigkuchen oder mit Honig bestrichenes Brod zu schmecken, sie aber werfen Geld oder Nüsse unter die Kinder aus. Ist die Trauung beendet, so muss die junge Frau auf die Hausschwelle treten und alle, welche ihr Glück wünschen, mit Rosenwasser besprengen oder von einem Tisch herab, der vor dem Hause steht und mit Blumen, Brod, Wein, Salz und Korn bedeckt ist, Salz und Weizenkörner nach den vier Himmelsgegenden ausstreuen.[1] In Savoyen stürzt aus dem verschlossenen Hochzeitshause dem aus der Kirche kommenden anpochenden jungen Paar ein Mann entgegen und bewirft es mit Nüssen, Zuckerwerk und getrockneten Früchten. Schnell stürzen sich die Dorfkinder über die Leckerbissen her, und die armen Leute erhalten einige Laibe Brod.[2] In anderen romanischen Landschaften aber tritt wieder das Getreide ein. In Sicilien wird der Braut beim Ausgang aus der Kirche ein Löffel Honig gereicht und Weizen über sie ausgeschüttet.[3] In Corsica wurde die Braut beim Herauskommen aus dem väterlichen Hause vom Bräutigam und seiner Verwandtschaft empfangen. Eine der Frauen streute mit Segenswünschen Getreide über die Brautleute, andere warfen 'le grazie' d. i. verschiedenes Backwerk und Früchte, wie die Jahreszeit sie brachte, aus den Fenstern.[4] In Berry übergiesst die Brautleute beim Eintritt in ihr Haus ein Regen von Getreide- und Hanfkörnern,[5] in Béarn von Getreide und anderen Früchten, in Lyonnais von Getreide allein, in Languedoc von Aehren unter dem Wunsche des Gedeihens und der Fruchtbarkeit.[6] In der Provence bietet einer der

---

[1] Reinsberg-Düringsfeld S. 54.

[2] Heirathen u. s. w. S. 84.

[3] Reinsberg-Düringsfeld S. 96.

[4] Reinsberg-Düringsfeld S. 257.

[5] Laisnel de la Salle, Croyances et légendes du centre de la France. Paris 1875. II 47.

[6] De Nore Coutumes, mythes et traditions des provinces de France. 1846. S. 123. 290. 63.

nächsten Verwandten der in das Haus des Gatten einziehenden Braut eine Schüssel mit Weizen, den diese sofort über die Umstehenden ausschüttet.[1] Im Departement l'Ain macht man, wenn das junge Paar von der Trauung aus der Kirche kommt, vor der Hausthür ihrer künftigen Wohnung Halt und schüttet vom obersten Boden derselben Getreide auf die Neuvermählten herab.[2] Im Meurthedepartement überreicht die Schwiegermutter der jungen Frau beim Eintritt ins Haus eine Schüssel mit Korn, Leinsamen und Eiern. Korn und Leinsamen streut diese um sich her, die Eier behält sie.[3] In der französischen Schweiz fand die **gleich der englischen (o. S. 360) mit einem Kranze von Weizenähren, Eisenkrautblüten und Mistelzweigen auf dem Kopf geschmückte** Braut an der Thür ihres künftigen Hauses, dessen Schwelle mit Oel abgerieben und dessen Façade mit Rosen und Ringelblumen geschmückt war, die Bernada, eine alte Frau, welche einen Teller mit Weizenkörnern und ein Bund Schlüssel trug, dieses an dem Gürtel der Braut befestigte und von dem Weizen drei Hände über sie warf. Dann umfasste der Gatte die ihm Angetraute, hob sie leicht in die Höhe und liess sie über die Schwelle springen, die sie mit keinem Fusse berühren durfte.[4]

Wir kommen zur altgriechischen Hochzeit. Auch hier wurde das Paar am Hause des jungen Ehemanns von den Hausgenossen und Freunden mit frohem Zuruf begrüsst und Datteln, Naschwerk, Geldstücke, allerlei Früchte, Feigen, Nüsse u. s. w. über sie ausgeschüttet. Man nannte das *καταχύσματα*.[5]

---

[1] De Nore a. a. O. 9.

[2] Mélusine, Revue de Mythologie I. Paris 1877. S. 93.

[3] De Nore a. a. O. 307.

[4] Reinsberg-Düringsfeld S. 106.

[5] Schol. zu Aristoph. Plut. v. 768: *Τῶν νεωνήτων δούλων τῶν πρώτως εἰσιόντων εἰς τὴν οἰκίαν ἢ ἁπλῶς τῶν ἐφ' ὧν οἰωνίσασθαί τι ἀγαθὸν ἐβούλοντο καὶ τοῦ νυμφίου, παρὰ τὴν ἑστίαν τραγήματα κατέχεον εἰς σημεῖον εὐετηρίας, ὡς καὶ Θεόπομπός φησιν ἐν Ἡδυχάρει·*

φέρε σὺ τὰ καταχύσματα
ταχέως κατάχει τοῦ νυμφίου καὶ τῆς κόρης.

Im heutigen Griechenland tauscht der Priester nach der Einsegnung Kränze von Lilien und Kornähren oder von goldbanddurchflochtenen Weinblättern dreimal über die Häupter des neuen Paars hin und her. Während darauf der Hochzeitszug dem Hause des Bräutigams zuschreitet, werden aus allen Fenstern Geldstücke, Reis, Baumwollensamen, Zuckerwerk und Nüsse herabgeworfen (man braucht ausschliesslich dafür das altgr. Verb. *ῥαίνω*) und den Beiden die wärmsten Wünsche zugerufen.[1] Kommen sie vor dem Bräutigamshause an, so wirft ein Kind von dem Dache desselben auf das neue Paar verschiedenes Backwerk herab, und dann streut die Braut ein in vier Stücke zerschnittenes Brod unter die begleitende Jugend.[2] In Tripolitza werden die jungen Eheleute beim Eintritt in ihr Haus mit einem Regen von Blumen, Früchten, Nüssen, Zuckerwerk überströmt, und die Braut muss bei dieser Gelegenheit zum Beweise ihrer Jungfräulichkeit noch *in ein Sieb* aus Fell steigen, um es zu durchtreten.[3] Wie der Russe das Brautlaken über Roggengarben spreitet (o. S. 355), streuen im heutigen Griechenland die weiblichen Verwandten am Freitag vor der am Sonntag stattfindenden Hochzeit Weizenbrod, Limonen, Orangen, Myrthen und Lorbeer auf das frisch ausgebreitete Linnen des mit bestimmten Gesängen zurecht gemachten Ehebetts und legen über die Kopfkissen in drei Halbkreisen Brombeeren und Myrthenblüten.[4]

. . . σύγκειται δὲ τὰ καταχύσματα ἀπὸ φοινίκων, κολλύβων, τρωγαλίων, ἰσχάδων καὶ καρύων, ἅπερ ἥρπαζον οἱ σύνδουλοι . . . ἔφερον γὰρ αὐτὸν (δοῦλον) παρὰ τὴν ἑστίαν καὶ καθίζοντες κατὰ τῆς κεφαλῆς κατέχεον κόλλυβα καὶ ἰσχάδας καὶ φοίνικας καὶ τρωγάλια καὶ ἄλλα τραγήματα, καὶ οἱ σύνδουλοι ταῦτα ἥρπαζον. ἐλέγοντο οὖν ταῦτα καταχύσματα.

[1] Wachsmuth Das alte Griechenland im neuen. Bonn 1864. S. 90. 92.

[2] Wachsmuth S. 94.

[3] Wachsmuth S. 97. Reinsberg-Düringsfeld S. 57. Guys voyage littéraire de la Grèce. Paris 1783 S. 218. Douglas An essay on certain points of resemblance between the ancient and modern Greeks.[3] London 1813 S. 112.

[4] Wachsmuth S. 85.

Vielleicht gelingt es uns später, noch tiefer in den Sinn des in so weiter Verbreitung belegten Hochzeitsbrauches einzudringen, wir begnügen uns, aus den beigebrachten Beispielen die folgenden Schlüsse zu ziehen. Dieselben führen uns eine in sehr hohes Alterthum hinaufreichende Sitte vor Augen, von der auch die altgriechischen καταχύσματα und die Auswerfung der Nüsse bei der altrömischen Hochzeit nur Sprossformen sind, deren aus der Litteratur bekanntem Ritus unzweifelhaft eine ältere Gestalt, die Beschüttung mit Getreide, Nüssen und anderen Früchten, und in noch älterer Zeit mit Getreide allein, voraufging. Denn Nüsse und Baumfrüchte sind erst in historischer Zeit über Kleinasien nach Europa eingeführt,[1] während die feste Stellung des Beschüttens mit einer Getreideart innerhalb eines bei Indern und allen europäischen Indogermanen — wie leicht darzulegen wäre — in fast allen Stücken, sogar in der Reihenfolge der Begehungen, übereinstimmenden Kreises von Hochzeitsgebräuchen es höchst wahrscheinlich macht, dass dasselbe mit irgend einer Halmfrucht schon von dem nur ganz primitiven Ackerbau treibenden, vorzugsweise dem Hirtenleben ergebenen Urvolke vor der Völkertrennung geübt wurde. Unleugbar geht die Sitte von der Empfindung eines sympathetischen Verhältnisses zwischen Menschen und körnertragendem Grase und von dem Vergleiche zwischen Leibesfrucht und Getreidekorn aus; sehr lebendig prägt sich diese Anschauung in der russischen Weise, das Ehebett herzurichten, ab, sowie in dem serbischen Brauche, die Ueberreichung eines Kindes als Vorbild der zu erwartenden Nachkommenschaft mit der Getreidebeschüttung zu verbinden. Wir schöpfen aus unseren Darlegungen einmal die Gewissheit, dass die (o. S. 353) aus neuerer Dichtung belegte Anschauung nicht erst in reflectirenden Zeitaltern kunstmässiger Poesie, sondern schon in naiven Volksschichten entstehen konnte und einmal wirklich entspross und üppiges Leben entfaltete, sodann die Wahrscheinlichkeit, dass sie auch bei Römern und Griechen auf einem nicht mehr genau zu bestimmenden Puncte ihrer Ent-

[1] V. Hehn Kulturpflanzen und Hausthiere S. 339.

wickelung bestand. An Stelle der Bekränzung der Braut mit dem Myrthenkranze wird ehemals auch wohl allgemein die Bekränzung mit Aehren bestanden haben, wie die Uebereinstimmung dieses Zuges in England, Oesterreich, der Schweiz vermuthen lässt.

Die gleichen Vorstellungen springen uns aus Kindbettsgebräuchen entgegen. In Breitenburg Amt Mosbach in Baden überreicht man einer jungen Frau, welche nach ihrer Hochzeit zum ersten Male einer Kindtaufe beiwohnt, einen Blumenstrauss mit einer Aehre, um sie — wie man sagt — zu hänseln. Hier bedeutet die Aehre augenscheinlich das von ihr erwartete Kind (vergl. o. S. 355). In Dänemark nennt man eine Schramme auf dem spitzen Ende des Roggenkorns 'Gottes Angesicht'. Ueber das neugeborne Kind streut nun die Hebamme Roggen aus, indem sie der Mutter zuruft: 'So viel Gottes Angesichter, als da sind, so oft soll Gott dich bewahren.' Ist das Kind ein Knabe, so legt man es sofort in einen Säekorb (Sædeloeb), damit es ein guter Säemann werde.[1] Von vorne herein werden wir vermuthen dürfen, dass die jetzigen Motivirungen dieser Bräuche aus Missverstand ihres ursprünglichen Sinnes hervorgegangen seien. Die Roggenkörner sind auch ohne das vermeintliche Gottesgesicht für sich selbst ein Symbol. Und was soll der künftige Säer *im* Saatkorb? Weiter führt eine schlagende Analogie aus weiter Ferne.

Höchst merkwürdig stimmen nämlich oberägyptische Gebräuche. In Oberägypten legt man das Kind, sobald es zur Welt gekommen (ungewaschen, bloss abgetrocknet) *auf ein Kornsieb*; neben seinem Haupte liegt das Messer, womit die Nabelschnur abgeschnitten wurde, und *ringsum wird Korn gestreut.* Durch diese Procedur soll die 'Karina' gebannt werden d. h. das sich stets einstellende boshafte andersgeschlechtige Geschwisterchen aus dem Geisterreich, welches das arme Menschenkind plagt, bis es kränkelt und Krämpfe oder Gichter, die daher ebenfalls Karina ge-

[1] Thiele Danmarks Folkesagn III 1860. S. 83 n. 384. 84 n. 385.

nannt werden, bekommt. Am Morgen des siebenten Tages nach der Geburt füllt sich das Haus mit weiblichen Besuchern. *Man setzt das Kind auf ein Sieb*, befestigt Kerzen auf Metalltellern und auf der Spitze eines Schwertes und trägt so den Neugebornen in Procession im ganzen Hause umher, während die Wehemutter Weizen, Gerste, Erbsen und Salz ausstreut, wie sie sagt, als Schutz gegen bösen Zauber zum Futter für die bösen Geister. Man schüttelt und siebt das Kind, wodurch es für sein ganzes Leben den Schrecken verlieren soll, und hält sein Auge gegen die Sonne, um es zu schärfen. Die Cymbeln und Armpauken, das Singen und Trillern der Weiber bringt die Freude drinnen im Hause zur Kunde der äussern Welt. Die Gäste bescheeren der Wehmutter und Mutter Geld und Gold, und diese theilen als Gegengeschenk geröstete Kichererbsen, Johannisbrod und Nüsse aus. Aber auch der Vater, der bis dahin sein eigenes Kind nicht sehen durfte, weil er ja möglicherweise durch seinen Blick dem Sprössling Schaden zufügen könnte, begeht den Tag festlich, zumal wenn das Kind ein Knäbchen ist. Er ladet seine Freunde zum Schmause, unterhält sie mit Koranvorlesungen, oder lässt Musiker, Sänger und Tänzerinnen kommen. *Das Söhnchen wird im Sieb hereingebracht* und den Gästen gezeigt, die mit dem Vater sich freuen und einige Gaben spenden. Dem Kadi oder sonst einem Gottesgelehrten überreicht man einen Teller mit Kandiszucker, kaut ihn, träufelt den süssen Saft aus seinem Munde in den Mund des Kindes und gibt demselben einen Namen.[1] Eine nur wenig unterschiedene Abart derselben Sitte findet bei den christlichen Kopten, den Nachkommen der Ureinwohner Aegyptens, statt. Am siebenten Tage nach der Geburt finden sich Verwandte, Freunde und Nachbarn zum Taufact im Hause der Wöchnerin zusammen. Es wird eine grosse Schale gebracht, in welcher verschiedene Fruchtkörner nach ihren Gattungen von einander getrennt liegen, auch in

[1] Klunzinger Bilder aus Oberägypten. Stuttgart 1877. S. 181. Vergl. Ausland 1871. No. 40 S. 949.

der Mitte ein Mörsel (Kornquetscher) mit dem Stampfer steht. Die Hebamme reicht jedem Anwesenden eine brennende Wachskerze dar, nimmt das Kind auf den Arm und tritt nun von allen Gästen begleitet einen Zug im Zimmer an, wobei sie einige Samenkörner in die Luft streut, bis wieder zum Standpunct der Schale. Dort angelangt füllt sie die Hand voll solcher Körner, lässt etwas davon zurückfallen und wirft das Uebrige den Anwesenden ins Gesicht, wobei sie Töne ausstösst, welche dem Locken oder Glucksen eines Huhnes ähnlich sind. Nun nimmt die Mutter das Kind auf die Arme und hält es der Hebamme dar, die an den Ohren dasselbe dreimal in den Mörser stösst. Dieses Verfahren soll dem Kinde zum Gebrauch seines Gehörs verhelfen und die Gehörwerkzeuge gleichsam in Gang bringen.[1]

Unverkennbar sind der dänische und der oberägyptische Gebrauch eins, und dazu gehört auch das Kind des serbischen Brauches, welches ein mit Früchten, ursprünglich mit allerlei Getreide gefülltes Sieb der Braut überreicht, aus dem diese sich und die Umstehenden beschüttet (o. S. 357), so wie der schottische Brauch, ein Sieb mit Broden über den Kopf der Braut zu halten (o. S. 360), und auch der neugriechische, die Braut in ein Sieb steigen (o. S. 364), der Zürcher, den Bräutigam in eine Kornriter Geld werfen zu lassen (o. S. 360). Nicht minder wurden die indischen Neuvermählten aus einem Worfelgefässe mit Reis beschüttet (o. S. 354). Das Sieb aller der letzteren Fälle wird ursprünglich ein Sieb zum Worfeln des Getreides, ein sogenannter Retter[2] gewesen sein. Es liegt nun die Vermuthung sehr nahe, dass ursprünglich überall das Kind sammt dem zum Ausstreuen gebrauchten Getreide im Saatkorbe oder in der Getreideschwinge gelegen habe. Und diese

---

[1] Ploss Das Kind in Brauch und Sitte der Völker I. 110. 248.

[2] Vergl. Spiess Volksthüml. a. d. Fränkisch-Hennebergischen S. 26: Retter, Sieb mit grossen Oeffnungen, in welchem man das Stroh beim Dreschen schüttelt, damit die noch darin befindlichen Körner herausfallen.

Vermuthung verstärkt sich zu höchster Wahrscheinlichkeit durch den Brauch der Griechen, den Wiegen der Kinder die Form einer Getreideschwinge (*λίκνον*, *λῖκνον*, *λεῖκνον*, *λικμός*) zu geben.[1] In einer solchen schläft nach dem hom. Hymnus in Merc. der neugeborene Hermes.[2] Noch Kallimachus, das Vorbild älterer Poesien nachahmend, gibt dem Zeus die Getreideschwinge zur Wiege.[3] Auch im Alterthum hatte erstere bisweilen die Form eines Siebes.[4] Der Einfall, den Wiegen eine der Getreideschwinge ähnliche Gestalt zu verleihen, war aber augenscheinlich angeregt durch den Brauch, die Kinder gleich nach der Geburt oder einige Tage später auf einer solchen hin und her zu schwingen, wie man das Korn worfelt. Von einem solchen scheint noch der Autor, aus welchem Servius zu Verg. Georg. I 166 schöpfte, Kunde gehabt zu haben: Nonnulli Liberum patrem apud Graecos *Λικνίτην* dici asserunt; vannus autem apud eos *λίκνον* nuncupatur; ubi *de more* positus esse dicitur, postquam est utero matris editus. Und in der That gewahren wir die menschliche Sitte — wie in so vielen Kunstdarstellungen — in die Götterwelt übertragen und von mythischen Personen ausgeführt in dem schönen Terracottarelief des Britischen

[1] Hesychius: *Λικνίτης· ἐπίθετον Διονύσου. ἀπὸ τῶν λίκνων, ἐν οἷς τὰ παιδία κοιμῶνται.* Schol. zu Callim. hymn. I 48: *Ἐν γὰρ λείκνοις τὸ παλαιὸν κατεκοίμιζον τὰ βρέφη πλοῦτον καὶ καρποὺς οἰωνιζόμενοι. λίκνον οὖν τὸ κόσκινον ἢ τὸ κουνίον, ἐν ᾧ τὰ παιδία τιθέασιν.* Das *Λίκνον* war ein Korbgeflecht mit Durchlässen nach unten. Vergl. Hesychius: *Λίκνον· κανοῦν. λεῖκνα· κανᾶ, ἐφ' οἷς τὰ λῇϊα ἐπετίθεσαν· οὕτως δὲ ἔλεγον τοὺς πυρίνους καρπούς.* Harpocrat. lexic. s. v. *λικνοφόρος: λίκνον τὸ πτύον.*

[2] Hom. Hymn. in Merc. 21: *Οὐκέτι δηρὸν ἔκειτο μένων ἱερῷ ἐνὶ λίκνῳ.* 150: *Ἐσσυμένως δ' ἄρα λίκνον ἐπῴχετο κύδιμος Ἑρμῆς, σπάργανον ἀμφ' ὤμοις εἰλυμένος, ἠΰτε τέκνον νήπιον, ἐν παλάμῃσι παρ' ἰγνύσι λαῖφος ἀθύρων κεῖτο.*

[3] Callim. Hymn. in Jov. 47: *Σὲ δ' ἐκοίμισεν Ἀδρήστεια λείκνῳ ἐνὶ χρυσέῳ.* Vergl. dazu Spanheim und Proclus zu Plat. Tim. II 124 mit den Bemerkungen von Lobeck Aglaoph. I 581 ff.

[4] Suidas: *Λίκνον· κόσκινον, ἤτοι πτύον· οἱ δὲ διὰ διφθόγγου γράφουσιν.* — *Λικμώντων. λικμῶ, τὸ κοσκινεύω, διασκορπίζω, πτυάζω.* Vergl. auch Servius zu Verg. Georg. I 166: 'Mystica vannus Jacchi.' Sicut vannis frumenta purgantur. Hinc est quod dicitur Osiridis membra a Typhone dilaniata Isis cribro superposuisse.

Museums, das Winckelmann (Monum. ined. Tav. 53) und Millin (Myth. Gal. D. A. Taf. LXVII n. 232) veröffentlicht haben. Ein Satyr mit Thyrsos und eine Mänade mit Fackel schwingen in lebhaftem Tanze das kleine im Liknon liegende Dionysoskind zwischen sich her, dessen Hand Weintrauben, Blätter und Früchte aus der Schwinge wirft.[1] Das Hin- und Herschütteln des Kindes wurde offenbar als eine Reinigung von bösen Mächten im Sinne der römischen Februatio gedacht, zugleich aber erhellt, dass der Säugling in strengem Parallelismus zu dem beim Dreschen aus der Hülse springenden Getreidekorn aufgefasst ist. Zu dem Kindbettsgebrauch steht der erwähnte Hochzeitsbrauch in enger Analogie, wie u. a. auch der dem Kinde eingeflösste Kandiszucker (o. S. 367) dem der Braut gereichten Honig (o. S. 356 ff. 362) entspricht und die auch bei allen indoeuropäischen Stämmen bewahrte Ceremonie, die Braut nach dem Eintritt in ihr neues Haus dreimal um den Herd zu führen, in den griechischen Amphidromien ihr Gegenstück findet, d. h. der Sitte, das Neugeborne am fünften oder siebenten Tage im Kreislauf um die Hestia zu tragen und ihm einen Namen zu geben.[2] Dieses Stück der mehrfach gegliederten Kindbettsgebräuche wird wie bei der Hochzeit dem Schwingen im Liknon später gefolgt sein. Alle Momente erwogen, scheint mir die dem letzteren entsprechende Hochzeitssitte ursprünglich der Art geübt zu sein, dass die junge Frau das Sieb (die Getreideschwinge) mit Kind und Korn auf ihr Haupt setzte und von da aus entweder sich selbst mit den Körnern bestreute, deren Abfall als Amulet von den Umstehenden aufgesammelt wurde, oder dass ein anderer ihr

[1] Eine ähnliche Reliefplatte in Campana Opp. Ant. in Plastica T. II. Wieseler Denkm. d. alt. Kunst II n. 414. Unser Bild wurde von Welcker (Nachträge z. äschyl. Trilogie 1826 S. 122. Neuester Zuwachs des akad. Kunstm. zu Bonn S. 17 Anm. Götterl. III 216 Anm. 1) und von Preuner (Hestia-Vesta S. 60) für eine Darstellung der Amphidromien des Bakchos erklärt, wogegen Wieseler mit Recht sich schon deshalb aussprach, weil weder ein Herd noch ein Umlauf, sondern eine tanzartige Bewegung dargestellt ist.

[2] Preuner Hestia-Vesta S. 53—61.

die Schwinge über den Kopf hielt und den Samen herabschüttete. Und auch in Griechenland mag etwas Aehnliches als Variante der überlieferten Form der *καταχύσματα* localer Brauch gewesen sein, indem man den Brautleuten ein Liknon auf den Kopf setzte, das in jüngerer Zeit wie bei diesen nicht mehr mit Getreide, sondern mit Baumfrüchten oder mit Broden gefüllt war. Noch in späterer Zeit war es in Athen Hochzeitsbrauch, dass ein Knabe, dem noch beide Eltern lebten, auf dem Kopfe einen Kranz von Dornen (Akanthusblättern) und Eicheln, eine mit Broden gefüllte Schwinge (*λίκνον πλῆρες ἄρτων*) trug und die auch sonst bei Reinigungsacten gebräuchliche Formel rief: *Ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον* [1] (vergl. die schottische Sitte o. S. 368). So erklärt sich auf das einfachste als ideelle Darstellung eines menschlichen Hochzeitszuges die schöne Camee des Herzogs von Marlborough, ein Werk des Tryphon aus dem alexandrinischen Zeitalter (Millin Myth. Gal. D. A. Taf. XLI n. 198). Eros und Psyche werden von Hymen zum Brautbett geführt, auf dem ein Erote eine Decke ausbreitet, während ein anderer Liebesgott über ihren Köpfen eine Schwinge mit Früchten erhebt. Da die im Platonismus wurzelnde Vorstellung vom Verhältniss des Eros zur Psyche erst um jene Zeit sich ausbildete und ein Vorwurf künstlerischer Darstellung wurde, [2] so kann die Conception dieser Scene nicht weit über Tryphon selbst in der Zeit hinaufreichen und die zur Einkleidung der Idee gewählte Hochzeitsfeierlichkeit wird dem noch lebendigen Brauch der Gegenwart entnommen sein. Dass bei diesem zuweilen auch ein Kind in der über dem Kopf gehaltenen Schwinge enthalten war, dürfte vielleicht aus jener neugriechischen Form der Sitte zu vermuthen sein, wo noch ein Kind vom Dache des Hauses über die Neuvermählten Brode herabschüttet. Sobald wir innerhalb dieser Sitten dem Liknon und den

---

[1] Suidas s. v. *ἔφυγον κακόν*. Vergl. Zenob. Cent. III 98. Demosth. or. de cor. 259 Bekker.

[2] O. Jahn in den Berichten üb. die Verhandl. der sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1851. S. 156.

Katachysmata die älteren Getreidekörner statt der Baumfrüchte zurückgeben, entsteht die schönste Uebereinstimmung mit jener Formel der Eheverträge ἐπὶ παίδων ἀρότῳ (o. S. 352), das Ergebniss unserer Untersuchung der nordischen Hochzeitsgebräuche wird also durch diese Ermittelungen vollkommen bestätigt, aber zugleich ein neuer Anhalt für die Vermuthung gewonnen, dass in sehr früher Zeit den Griechen auf griechischem Boden selbst die Ideenverbindung zwischen Kind und Korn lebendig war.

Diesen Parallelismus zwischen Kind und Korn zeigt schliesslich auch noch eine andere Sitte, welche sich genau an jene dänische (o. S. 366) anschliesst, den Neugebornen in einen Säekorb zu legen und mit Getreide zu überschütten. In Ostfriesland nämlich übersäet man ein Kind, welches die englische Krankheit hat, also nicht wächst, im Frühjahr mit Sommergerste. Wenn diese empor wächst, wird es auch gedeihen und wachsen.[1] In Oldenburg legt man das Kind am Johannismorgen ganz nackt in den Garten und säet Leinsaat über dasselbe weg. Wenn die Leinsaat aufgeht, zu 'laufen' anfängt, fängt auch das Kind an zu gehen.[2] Im Werroschen (Estland) wird ein Kind, das erst wachsen und gedeihen will, beim Hanfsäen in den Garten getragen und mitten auf den zur Aussaat bestimmten Platz niedergesetzt, wo es so lange bleibt, bis der Säemann sein Geschäft vollendet hat. Nun soll das Kind ebenso schnell aufschiessen, wie der eben ausgesäete Hanf.[3]

Jetzt verstehen wir auch die Meinung des folgenden Gebrauchs in der Eifel. Kinder, welche nicht zunehmen wollen, werden 'Fintenkindcher' genannt. Man trägt sie nach Finten d. h. zu einer Kapelle, welche am Fusse des Berges liegt, worauf der Ort Bergweiler erbaut ist. Daselbst wird ein Opfer an Korn gebracht, welches so viel

[1] Wuttke Der Deutsche Volksaberglaube[2] § 543.

[2] Strackerjan Aberglaube aus Oldenburg I 81 § 103.

[3] Böcler-Kreutzwald Der Ehsten abergl. Gebräuche. St. Petersburg 1854. S. 61.

wiegt als das Kind, und ebenso viel gibt man den Armen.[1] Korn und Kind sind auch hier deutliche Aequivalente.

Die oben geschilderten Gebräuche gewähren eine überraschende Bestätigung für die scharfsinnige und methodische Auslegung, welche K. Lehrs einem Verse der hesiodischen Hausregeln zu theil werden liess. Es ist v. 458 ff. von der Bestellung der Saat die Rede:

Jetzo hinaus dringt alle, zugleich mit den Knechten du selber,
Trocken und feucht zu bestellen das Land in den Tagen der Saatzeit,
Ganz in der Früh' anstrebend, dass voll dir werden die Aecker.
Brechen im Lenz und im Sommer erneun misslohnet dir niemals.
Aber die Brache besät, weil leicht noch hanget das Erdreich!
Zauber verscheucht von den Kindern die Brach' und stillet ihr Weinen.[2]

'Pueri — sagt Lehrs Quaest. epp. S. 197 — si imponuntur novali, damnum iis defenditur et plorantes sedantur, ut contra bustis impositi summa noxa afficiuntur.'[3] Ἀλεξιάρη (d. i. pellens execrationem)[4] bezieht sich, da es Apposition zu εὐκηλήτειρα, auf die Vertreibung eines durch Fluch, Verrufen, Behexung (ἐπηλυσίη Hom. Hymn. in Cer. 230) bewirkten Schadens nicht etwa der Feldfrüchte — wie die meisten Erklärer meinten — sondern der durch die Krankheit weinerlich und zu Schreihälsen gemachten Kindlein. Solch ein Zustand, bestehe er in Krämpfen oder Rhachitis, hindert das Gedeihen des Kleinen; ist der Zauber entfernt oder ferngehalten, so wächst er fröhlich (vergl. ὁ δ' ἀέξετο Hymn. in Cer. 235).

---

[1] Schmitz Sitten und Sagen des Eifler Volkes I S. 65.

[2] Hesiod. O. et D. 463:

Νειὸν δὲ σπείρειν ἔτι κουφίζουσαν ἄρουραν.
νειὸς ἀλεξιάρη παίδων εὐκηλήτειρα.

[3] Hesiod. O. et D. 750:

Μηδ' ἐπ' ἀκινήτοισι καθίζειν, οὐ γὰρ ἄμεινον,
παῖδα δυωδεκαταῖον, ὅτ' ἀνέρ' ἀνήνορα ποιεῖ,
μηδὲ δυωδεκάμηνον.

So sagt man bei uns in Oesterreich: Kinder, die über ein Grab springen, werden schwächlich, sie wachsen nicht mehr (Wuttke a. a. O. § 607).

[4] Etym. Magn. s. v. *ἀλεξιάρη*: *ἀπαλέξουσα καὶ ἀπείργουσα τὴν ἀρήν.*

Um dies zu erreichen, soll er mit dem neubestellten Brachlande (der νειὸς τρίπολος) während des Säens in Berührung gebracht werden; wie anders könnte dasselbe als Besänftigerin wirken? Ist es da nicht einleuchtend, dass von einem Gebrauche die Rede sein muss, der mit jenen deutschen dem Wesen nach sich deckte, dem estnischen aus der Gegend von Werro vielleicht zum Verwechseln ähnlich sah?

REGISTER.

i. Hzbr. = im Hochzeitsbrauch.
Kd. = Korndämon.
l. G. = letzte Garbe.
Vd. = Vegetationsdämon.

C.

D.

E.

*

Q.

R.

S.

*

CORRIGENDA.

S. 28 Z. 8 v. u.: Stollfeld lies Hollfeld.
S. 35 Z. 19: Edagsen und Springen lies Eldagsen und Springe.
S. 129 Z. 9: getrieben lies getrieben [2].
S. 141 Z. 3: Pituafeste lies Situafeste (so Rivero y Tschudi).
S. 181 Z. 22: tilge 'oder Pyanepsien'.
S. 324 Z. 18: Namens lies Numens.

XXI. Die Anfänge des Prosaromans in Deutschland und Jörg Wickram von Colmar. Eine Kritik v. Wilh. Scherer. M. 2. 50.

XXII. Ludwig Philipp Hahn. Ein Beitrag zur Charakteristik der Sturm- und Drangzeit von Rich. Maria Werner. M. 3. —

XXIII. Leibnitz und Schottelius. Die Unvorgreiflichen Gedanken. Untersucht u. hrsg. von August Schmarsow. M. 2. —

XXIV. Die Handschriften und Quellen Willirams, von Josef Seemüller. M. 2. 50.

XXV. Kleinere lateinische Denkmäler der Thiersage aus dem XII. bis XIV. Jahrh. Herausgegeben von E Voigt. M. 4. 50.

XXVI. Die Offenbarungen der Adelheid Langmann herausgegeben von Philipp Strauch. M. 4. —

XXVII. Ueber einige Fälle des Conjunctivs im Mittelhochdeutschen. Ein Beitrag zur Syntax des zusammengesetzten Satzes. Von Ludwig Bock. M. 1. 50

XXVIII. Willirams deutsche Paraphrase des hohen Lieles. Mit Einleitung und Glossar herausgegeben von Joseph Seemüller. M. 3. —

XXIX. Die Quellen von Notkers Psalmen. Zusammengestellt von Ernst Henrici. M 8. —

XXX. Joachim Wilhelm von Brawe. Der Schüler Lessings. Von August Sauer. M. 3. —

XXXI Nibelungenstudien von R. Henning. M. 6. —

XXXII. Beiträge zur Geschichte der Germanischen Conjugation. Von Friedrich Kluge. (M. 4. —)

XXXIII. Wolframs von Eschenbach Bilder und Wörter für Freude und Leid. Von Ludwig Bock. M. 1. 60.

XXXIV. Aus Goethes Frühzeit. Bruchstücke eines Commentars zum jungen Goethe. Von W. Scherer. M. 3. —

XXXV. Wigamur. Eine litterarhistorische Untersuchung v. Gregor Sarrazin. M. 1. —

XXXVI Taulers Bekehrung. Kritisch untersucht von Heinrich Seuse Denifle. M. 3. 50.

XXXVII Ueber den Einfluss des Reimes auf die Sprache Otfrids. Mit einem Reimlexicon zu Otfrid. Von Theod. Ingenbleek. M. 2. —

XXXVIII. Heinrich von Morungen und die Troubadours. Von Ferd. Michel. M. 6 —

XXXIX. Beiträge zur Kenntniss der Klopstockschen Jugendlyrik. Von Erich Schmidt. M. 2. —

XL. Das deutsche Ritterdrama des XVII. Jahrhunderts. Studien über Jos. Aug. von Törring, seine Vorgänger und Nachfolger. Von Otto Brahm. M. 5. —

XLI. Die Stellung von Subject und Prädicatsverbum im Heliand. Nebst einem Anhang metrischer Excurse. Ein Beitrag zur german. Wortstellungslehre. Von John Ries. M. 3. —

XLII. Zur Gralsage. Untersuchungen v. Ernst Martin. M. 1. 20.

XLIII. Die Kindheit Jesu von Konrad von Fussesbrunnen. Herausgeg. von Karl Kochendörffer. M. 4. —

XLIV. Das Anegenge. Eine litterar-historische Untersuchung von Edw. Schröder. M. 2. —

XLV. Das Lied von King Horn. Mit Einleitung, Anmerkungen und Glossar von Theodor Wissmann. M. 3. 50.

LXVI Ueber die ältesten hochfränkischen Sprachdenkmäler. Ein Beitrag zur Grammatik des Althochdeutschen. Von Gust. Kossinna. M. 2. —

XLVII. Das deutsche Haus in seiner historischen Entwicklung. Von Rud. Henning. Mit 64 Holzschnitten. M. 5. —

XLVIII. Die Accente in Otfrids Evangelienbuch. Von N. Sobel. M. 3.—

XLIX. Ueber Georg Greflinger von Regensburg, als Dichter, Historiker und Uebersetzer. Eine litterar-histor. Untersuchung von W. von Oettingen. M. 2. —

L. Eraclius. Deutsches Gedicht des XIII. Jahrhunderts. Hrsg. von Harald Graef. M. 5. —

LI. Mannhardts mythologische Forschungen. Mit Vorreden von Karl Müllenhoff und W. Scherer. (Unter der Presse.)

LII. Laurence Minots Lieder mit grammat.-metrischer Einleitung von W. Scholle. M. 2. —

LIII. Der zusammengesetzte Satz bei Berthold von Regensburg von Regensburg. Von H. Roetteken. M. 2. 50